



Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/convivium1419unse>

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 1987
GOVERNMENT

CONVIVIVM

SETEMBRO 1962

ANO I - NÚMERO 4 - VOL. I

FILOSOFIA SOCIAL

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

CIÊNCIAS SOCIAIS

ECONOMIA

FILOSOFIA POLÍTICA

ANTROPOLOGIA CULTURAL

ASPETOS DA CULTURA
BRASILEIRA

VALORES DA NACIONALIDADE

literatura — artes plásticas
cinema — teatro — música

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

SÃO PAULO ● BRASIL

CONVIVIVM

REVISTA DE INVESTIGAÇÃO E CULTURA

SETEMBRO 1962

Diretor Geral:
Domingos Crippa



Pede-se enviar a correspondência, os manuscritos, as revistas para permuta e as obras para a resenha a CONVIVIVM, Redação e Administração, Av. Brigadeiro Luís Antônio, 2715 — Telefone 70-6542. São Paulo — Brasil.



A revista Convivivm reserva-se o direito de publicar ou não os artigos espontaneamente enviados à Redação. Os originais não serão devolvidos.



CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1962

Brasil e Portugal

— assinatura anual (dez números)	Cr\$	1.500,00
— número avulso	Cr\$	150,00
— número atrasado	Cr\$	250,00

Outros Países

— assinatura anual (dez números)	US\$	13,00
— número avulso	US\$	1,50

Assinatura de Benfeitor ... Cr\$ 20.000,00

CONVIVIVM

SETEMBRO 1962

ANO 1 — NÚMERO 4 — VOLUME 1

SUMÁRIO

DOMINGOS CRIPPA — <i>O sentido paradoxal do homem</i>	3
GILBERTO DE MELO KUJAWSKI — <i>Fernando Pessoa, o Uno e o Múltiplo</i>	26
VICENTE FERREIRA DA SILVA — <i>A doutrina do reconhecimento</i>	51
SÔNIA LETAYF LIPSZIC — <i>Educação e Autoridade</i>	68

COMENTÁRIOS...

LEÔNIDAS HEGENBERG — <i>A propósito da tradução de livros de Filosofia da Ciência</i>	84
---	----

LITERATURA

ALCANTARA SILVEIRA — <i>Escritores e Livros</i>	87
---	----

TEATRO

MARIA JOSÉ DE CARVALHO — <i>O Teatro Universitário "Cá Foscari" de Veneza</i>	104
---	-----

CINEMA

HÉLIO FURTADO DO AMARAL — <i>O problema "Cinema e Criança"</i>	112
GUIDO LOGGER — <i>Crônica Mensal</i>	115

RESENHAS

L. J. LEBRET — <i>Manifesto por uma civilização solidária</i> (D. Crippa)	120
PERLO — <i>O Imperialismo Norte-Americano</i> (D. Crippa)	123
F. E. TEJADA — <i>Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval</i> (J. P. Galvão de Souza)	126

O SENTIDO PARADOXAL DO HOMEM

DOMINGOS CRIPPA

1 — *O problema do homem*

O homem contemporâneo tornou-se, para si próprio, o maior e mais complexo problema. Os dados do problema multiplicam-se ilimitadamente. A Teologia, a Filosofia, a Sociologia, a Psicologia, a Economia, a Literatura, o Teatro e a Poesia, porfiam numa direção: esclarecer o problema do homem.

O homem, porém, foi sempre uma angustiosa interrogação, desde o instante em que, destituído da interna harmonia, não conseguiu mais ver-se numa visão única e transcendental. Perdido entre as realidades do mundo, procurou propor problemas que incluíssem diretamente o sentido de sua existência. Procurou sempre multiplicar as perguntas e as reflexões sobre si mesmo, a fim de alcançar o sentido de si mesmo, do mundo e de sua curta permanência neste mundo.

Os problemas que dizem respeito à origem, ao fim e à natureza do homem são problemas naturais e espontâneos a cada homem, em qualquer estado de sua evolução, porque nascem de uma simples e imediata reflexão sobre si mesmo, provocada pela evolução natural da consciência e pela simples consideração das coisas circunstantes.

Há, porém, grande diversidade entre o modo como tais problemas se apresentavam em outros tempos e como hoje se propõem. Em outras épocas, êsses problemas surgiram sempre dentro de uma visão mais ou menos exata e verdadeira do homem, ministrada pela própria natureza e pela Revelação sobrenatural de Deus, e, no âmbito dessa visão, encontravam uma solução óbvia e adequada. Tôdas as considerações elaboradas acerca dos problemas humanos eram reflexões e desdobramentos de uma íntima e imediata certeza que o homem possuía de si mesmo.

Esta certeza já não existe no fundo do pensamento moderno e contemporâneo. Em seu lugar instalou-se a dúvida e a incerteza ⁽¹⁾. O problema do homem tornou-se um problema essencialmente interrogativo. Interrogação que, se transcende o nível de percepção e assimilação intelectual da maioria dos homens, penetra profundamente na elaboração filosófica do pensamento contemporâneo e tende a disseminar-se entre todos os homens. A própria filosofia, como saber contemplativo do Ser e de suas riquezas, tende a ser substituída pela pesquisa e pela curiosidade das idéias.

Em todos os ramos do saber penetrou uma inquietante dúvida, sempre carregada de angústia, impedindo uma visão clara da realidade do homem. Inquietação à qual é difícil responder, tal a crescente individualidade do problema. Surge, em torno de cada homem, um novo mundo, repleto de perguntas e questões, mas cada vez mais inacessível às respostas. Nunca o homem sentiu, tão imperiosa, a necessidade de decidir individualmente o seu problema, o problema da sua existência e do seu verdadeiro sentido.

Na solução do problema da existência não é lícito, ao filósofo, enclausurar-se nas regiões do pensamento puro. Deve descer ao plano concreto da existência, afim de colher a realidade do homem no ato mesmo do seu existir. As novas dimensões, trazidas à existência humana pelos extraordinários progressos científicos, realizados nas últimas décadas, refletem-se logicamente no plano existencial. E' exatamente neste plano que vamos encontrar um dos mais promissores sintomas das novas orientações que vem tomando o pensamento humano, porque é precisamente no plano existencial que o homem moderno volta a tomar, com rara acuidade, profunda consciência de si mesmo. Teatro e poesia, romances e ensaios, de tôdas as espécies, desdobram-se numa abundância e numa riqueza nunca vistas, em torno do homem existente, com o intuito de colher o exato sentido de sua existência, dentro das novas dimensões do mundo.

Ironia do nosso tempo e de nossa cultura, a filosofia, por por mais que se volte ao indivíduo existente, parece desconhecer o que é exatamente um *indivíduo*. Por isso mesmo, o homem contemporâneo continua perplexo diante de si mesmo, feito, para si mesmo, angustiosa e inquietadora esfinge. A

(1) *Montaigne*, o pai da incerteza — “o termo da filosofia é a ignorância” — e *Descartes*, o pai da dúvida — “a dúvida é o início da filosofia” — são realmente os primeiros homens da idade moderna.

angústia que pesa sôbre o pensamento contemporâneo é a angústia do existir. O homem sente-se cada vez mais perdido em meio a imprevistos fenômenos do mundo material e do mundo espiritual.

A grande desorientação que hoje reina no mundo — ninguém mais se entende, costuma-se dizer — teve início no instante em que os homens, abandonando os grandes princípios e as grandes verdades, capazes de dar-lhes a inteligência das coisas do mundo e da história e desvendar-lhes o sentido da própria existência, correram em busca de novos princípios e de novas verdades, ao sabor do acaso e das circunstâncias. O que se abandonou era fruto do amadurecimento, da meditação e da reflexão de todos os séculos passados que, num concôrto harmonioso e criador, haviam edificado uma síntese perfeita e total, na qual, de Deus ao homem, tudo se integrava e explicava, dentro de uma perfeita subordinação e hierarquia.

A organização da vida social, eclesiástica e civil, procurava reproduzir a ordem metafísica, na sua hierarquia sagrada. Nela o homem encontrava seu lugar e se encontrava a si mesmo dentro de planos perfeitamente inteligíveis. O abandono dos supremos princípios de inteligibilidade desta ordem, diríamos sagrada, porque inspirada na hierarquia celeste, tornou inviáveis todos os planos, dentro dos quais os homens viveram durante séculos e construíram a civilização cristã ocidental. Na ordem social e política verificou-se, desde então, o descalabro total. Nenhuma instituição, a não ser a Igreja Católica, permaneceu intata. As revoluções sucederam-se — contra o Sacerdócio, contra a Hierarquia, contra a Aristocracia, contra a Burguesia — sem que ordem alguma se mantivesse. Estamos ainda dentro do período revolucionário, porque, a última revolução não terminou. O que se seguirá a êste período revolucionário? Qual a ordem que se estabelecerá, ou qual a nova revolução?

Todo êste longo e trágico período da história demonstra que os homens não podem, impunemente, abandonar os princípios certos e as verdades imutáveis ⁽²⁾. Sem uma ordem estável de princípios e de verdades, sem uma hierarquia de valo-

(2) Para muitos filósofos estas mudanças são apenas consequência da mundividência que se impuser, numa determinada época. As grandes concepções opostas, que determinam tôdas as demais oposições, são a do *Ser*, da *Idéia*, da *Lei* e da *Verdade* eternas — Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino, o Cristianismo — e a do *vir-a ser*, da *Vida*, da *Dialética* — Heráclito, Hegel, Marx.

res, que possibilitem e garantam uma visão autêntica do homem, em tôdas as suas dimensões temporais e eternas, materiais e espirituais, nada se mantém.

Não se trata de advogar um impossível e absurdo retôrno ao passado. Mas nem tudo o que é passado passou, porque no passado está a própria possibilidade do presente. Somos nós mesmos. Nós não podemos retornar à bela infância dos dez anos, mas ela existe em nós, e sem ela hoje nada seríamos. Há, portanto, um passado que não passa. Na tradição filosófica e teológica do Ocidente há princípios e verdades que não *passaram*, porque *são*. São tais por si mesmos, porque são a própria natureza íntima das coisas! E o homem só se tornará novamente inteligível para si mesmo no instante em que for capaz de reintegrar no seu mundo atual os eternos princípios de inteligibilidade das coisas e da ordem de tôdas as coisas.

Se, como veremos, o homem é um habitáculo de incríveis paradoxos, não haverá outra solução possível senão inserir-se numa ordem, na qual tais paradoxos tenham a sua explicação e o seu perfeito equilíbrio. Psicanálise alguma devolverá aos homens esse equilíbrio, fora da reta ordem das coisas, fora de uma estrutura inteligível que abarque tôdas as realidades. Fora dessa ordem, em oposição aos princípios de inteligência do Ser, o homem será necessariamente problemático. “O que se pode dizer, julgo eu, dum modo geral, é que por um paradoxo em que não se pode concentrar demasiada atenção, o homem há de vir a ser, para si próprio, tanto mais problemático, quanto mais resolutamente tentar libertar-se das grandes estruturas inteligíveis, que, durante tanto tempo, tinham constituído, por assim dizer, a sua morada”. E Marcel continua: “Enquanto o homem surgiu a si mesmo como integrado numa certa ordem inteligível, por si fundamentada em Deus, pôde repousar numa absoluta segurança, que lhe permitia considerar-se sem alguma inquietação. Isto é verdadeiro, bem entendido, para as grandes construções especulativas da filosofia medieval”⁽³⁾.

A grande missão de nossa época é a de reencontrar os grandes princípios que, por natureza, regem e dirigem tôda a complicada e paradoxal estrutura do ser e do agir do homem. Inútil prosseguir por um caminho que se mostrou sobejamente incapaz de conduzir o homem à plena inteligência e à total realização de si mesmo; inútil e diabólico manter prin-

(3) GABRIEL MARCEL — *A descoberta do homem*, em *Que é o homem*, Ed. Intenerário, Pôrto, 1956, pág. 20.

cípios mil vezes demonstrados falsos pela razão, pela vida e pela história.

Isto é hoje tanto mais necessário quanto mais poderosa é a ameaça de destruição do homem, representada pelo marxismo. Há no marxismo uma afirmação do homem e uma exigência de luta contra as alienações. Mas o homem marxista, o homem “desalienado” não passa de uma triste figura, perdida na massa viscosa do “todo social”, sem individualidade, sem personalidade, sem consciência. “Quanto ao homem do amanhã, perder-se-á espontaneamente na comunidade. A cidade futura realizará a concordância definitiva dos pensamentos e dos sentimentos, a adaptação total à sociedade, excluindo a própria possibilidade de um conflito. A liberdade e a felicidade supremas consistirão exatamente nesta unidade de inteligências e neste acêrto das vontades” (4). Desalienado, mas reduzido à condição de trabalhador e produtor de objetos de consumo e de consumidor dos seus objetos, que afinal de contas são êle mesmo, a sua consciência, a sua desalienação, e a própria sociedade, na qual e pela qual existe e segundo a qual é formado. “O homem não é mais a imagem e semelhança de Deus, mas a imagem da sociedade. É o produto total do meio social, da economia da época e da classe à qual pertence. É função da sociedade, ou mais exatamente função da classe. O homem não existe, mas a classe. E quando as classes tiverem desaparecido, não haverá mais personalidade humana. Não haverá senão coletividade social, a sociedade comunista. O comunismo é a idolatria social” (5). Não resta a menor dúvida de que o marxismo, pela sua essência materialista, é a destruição do homem, enquanto pessoa individual, ornada de dignidade e de valores únicos, enquanto interioridade. “Sacrifica a vocação pessoal ao triunfo da coletividade” (6).

Diante desta terrível ameaça, é preciso reafirmar, com todo o vigor, os valores pessoais do homem. É em vista disso que, neste artigo, tentamos uma análise da complexa, mas verdadeira realidade do homem.

(4) A. ETCHEVERRY, *Le Conflit Actuel des Humanismes*, Bibl. de Philosophie Contemporaine, PUF, Paris, 1955, pág. 176.

(5) N. BERDIAEF, *Problème du Communisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1933, pág. 37.

(6) A. ETCHEVERRY, *Ibid.*

2 — *O ser homem: visão de conjunto.*

Qualquer tentativa de penetrar na intimidade do ser do homem depois de tantas experiências falidas, parece destinada também ao insucesso. Se é verdade que a pessoa humana ocupa o centro dos problemas filosóficos, psicológicos, artísticos e religiosos, não é menos verdade que a pessoa humana esconde um profundo mistério, um mistério ontológico, porque radicado no próprio ser do homem. As infinitamente numerosas obras escritas a respeito da pessoa humana, longe de devassar seu mistério, longe de esclarecê-lo, parecem tê-lo tornado mais inacessível. Na realidade, depois de tanto esforço de penetração, devemos concluir que o homem muito antes de ser um problema é um mistério.

Talvez a dificuldade manifesta de penetrar nas profundidades dêste misterioso ser, as falidas tentativas de invulgares pensadores e filósofos, fizeram com que os homens, abandonando a realidade humana ao seu mistério ontológico, procurassem uma solução mais imediata, identificando-a com as funções com que o indivíduo se manifesta a si mesmo e aos demais e pelas quais parece chegar à consciência de si e dos demais. Um cúmulo de funções vitais, de funções sociais, em tôda a compreensão do termo, eis o que deveria ser o homem, segundo a maior parte das análises modernas acêrca do homem.

Na realidade, que consciência de si mesmo, de sua personalidade autêntica, de suas reais dimensões espirituais, possuem um condutor de bonde, um vendedor de jornal, um servidor público, um empregado de nossas grandes fábricas, um anônimo viandante das ruas de nossas cidades? Um feixe de funções vitais, tal a explicação do materialismo e do freudismo; um punhado de funções sociais, tal a explicação do marxismo, do socialismo e do positivismo.

É unânime a repulsa do pensamento contemporâneo diante de tão vulgares explicações, que, se apresentam alguns aspetos exteriores da realidade, encobrem a íntima realidade, a realidade ontológica do ser do homem. O homem é algo mais que suas funções vitais e sociais, seja qual for a explicação oferecida a respeito de tais funções.

O homem é um ser e enquanto ser possui reais dimensões e exigências ônticas. Negar-se a tomar posição defronte a tais dimensões e exigências do ser do homem é excluir a única

possibilidade de uma compreensão real do homem ⁽⁷⁾. Inútilmente o homem procurará reduzir ao silêncio esta profunda exigência do ser. Ao homem não é dado negar-se, não lhe é concedido destruir-se. Poderá suprimir a temporalidade de seu existir, pelo suicídio, mas para entregar-se definitivamente às exigências do ser; poderá negar-se academicamente, mas para reencontrar-se com angústia. Como a liberdade não interveio no fato de ser, não lhe é dado intervir no fato de deixar de ser. O ser escapa à livre determinação do homem e, enquanto sujeito ao ser, o homem não pode arbitrariamente fugir às exigências do ser. Esta verdade é singularmente percebida em tôdas as formas de filosofia existencialista, que representa a mais vigorosa reação contra o idealismo, especialmente hegeliano, que tentara sacrificar as exigências do ser do homem existente às exigências de um sistema ideal. O Existencialismo quer ser um retôrno à interioridade do ser existente, à qual tanta filosofia procurou fugir.

O próprio Sartre, o menos qualificado para falar a respeito, é muito incisivo. *Jolivet* resume brevemente seu pensamento a respeito da liberdade: “Somos, vivendo-a, a solução que damos ao problema da nossa existência, e, de uma maneira mais geral ainda, ao problema do ser. Sob êste ponto de vista, o mundo, tal como o vemos, dá-nos a imagem do que somos: escolhendo-nos, escolhemos o mundo, não como um em-si que nos escapa, mas no seu verdadeiro significado. O mundo é a minha escolha... Vejo-me só no meio do mundo e assumo, sem dela me poder descartar, a responsabilidade dêsse mundo, porque, por mais que faça, terei sempre de me escolher e não posso escolher-me senão como ser-no-mundo. Sendo assim, teremos de admitir, que, se não nasci por escolha, terei de me escolher como ser nascido, e, dentro desta perspectiva, o mundo inteiro não será para mim senão conjunto de probabilidades ou de ocasiões que se me oferecem para

(7) O “ser” do homem, por sua vez, não se submete a análises simplistas e exteriores. Exige uma investigação em seus elementos intrínsecos. Lembra-o Marcel: “Devemos convir que é extremamente difícil definir mais precisamente o que quer dizer êste termo: o ente. Proporia apenas esta via de aproximação: o ente é o que resiste — ou seria o que resistiria — a uma análise exaustiva que tivesse como objeto os dados da experiência e que procurasse reduzi-los aos poucos a elementos cada vez mais destituídos de valor intrínseco ou significativo”. *Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, ed. Nauwelaerts, Louvain, 1949, pág. 52.

realizar êsse ser que eu tive de assumir, transmitindo assim sentido ao mundo" (8).

A filosofia existencialista, porém, não desvendou o mistério ontológico, não penetrou nas profundezas do ser do homem existente. Seu mérito indiscutível é o de ter novamente proposto à filosofia a consideração do ser. As lacunas da ontovisão, perceptíveis em todos os filósofos existencialistas, mesmo em Heidegger, que não quer ser apelidado de existencialista, impede-lhes uma percepção exata do ser do homem e de sua riquíssima realidade. Limitam-se à consideração de alguns aspetos da totalidade do ser, despreocupando-se do ser em sua totalidade. O ser do homem continua, mesmo para os existencialistas, um problema e um mistério.

Sòmente uma visão do conjunto de todos os elementos constitutivos do ser do homem, levar-nos-á a superar as contradições que foram surgindo das análises dos aspetos particulares do ser do homem.

Com efeito, os filósofos, analisando êste ser no fato primitivo do existir, chocaram-se com irreduzíveis paradoxos e contradições (9). A existência do homem apareceu essencialmente contraditória. Aos filósofos da existência faltou aquela visão de conjunto da totalidade do problema e do mistério do ser, própria da filosofia de Aristóteles e S. Tomás de Aquino. A filosofia aristotélico-tomista, sem embarçar-se nos pormenores avança para a questão central do ser, voltando, a seguir, da inteligência do ser, à inteligência das particularidades de um determinado ser. À luz do Ser dissolve-se o problema e se aclara o mistério dos sêres. A filosofia contemporânea pretendeu seguir caminho inverso: partir dos sêres para chegar à inteligência do Ser. Com isso não pode fugir às contradições que o ser do homem lhes ofereceu e cuja solução só seria possível numa exata visão do Ser.

Na realidade, a existência do homem, tomada em si mesma, oferece de início à inteligência um conjunto de realidades, entre si as mais opostas.

(8) R. JOLIVET, *As doutrinas existencialistas*, Pôrto, 1953, págs. 250 e 253. Cf. J. P. SARTRE, *L'Etre et le Neant*, Essai d'ontologie phenomenologique, Bib. des Idées, Libr. Gallimard, Paris. nrf., 1948, págs. 539-545 e 638-642.

(9) Não pode, pois, causar estranheza o fato de os existencialistas, partindo todos da mesma exigência ontológica, terem chegado a soluções contraditórias. O problema de ser não é passível de soluções fragmentárias.

Na realidade, a existência do homem, tomada em si mesma, oferece de início à inteligência um conjunto de realidades, entre si as mais opostas. A limitação real do ser do homem e a interna exigência de infinitude, eis a primeira contradição aparente. A contingência experimentada e o desejo ontológico de existir, eis a segunda contradição. O próprio fato de existirem num mesmo ser, em repousante unidade e em contínua tensão de oposição, tendências tão opostas, eis a terceira aparente contradição. Contínua dispersão e íntima aspiração à plena unidade, tendência de ser e sentido de não-ser, eis outras contradições⁽¹⁰⁾.

São estas contradições que fazem do homem um ser paradoxal⁽¹¹⁾. Se consideradas isoladamente excluem-se. Mas se consideradas complementares unem-se e explicam-se. As contradições são aparentes. Realmente, constituindo a realidade do ser do homem, mesmo conservando a oposição que lhes é natural, completam-se numa admirável harmonia e unidade, na unidade de um ser único, o ser do homem. A pessoa humana, porém, não deixa de ser uma "realidade paradoxal"⁽¹²⁾. Longe de pretender suprimir êste paradoxo natural, iremos propor, ou propor tentaremos, uma visão de conjunto de seus principais elementos constitutivos. Visão de conjunto, convém insistir, não visão parcial. A história do pensamento humano oferece-nos em abundância tentativas de colher o sentido do homem em uma visão parcial e unilateral, poucas tentativas, porém, que nos apresentem o homem em sua realidade completa. A oposição das partes dissolve-se na unidade do conjunto. E o homem é, no conjunto de realidades opostas, uma profunda unidade.

(10) JEAN WAHL, resumindo a doutrina de Kierkegaard sobre a existência, diz: "A existência é uma imensa contradição. Contradição entre o finito e o infinito, que existem ambos nela; contradição entre o fato de sua contradição e o fato de sua união...; contradição da existência como dispersão e extensão, juntamente com a existência como unidade passional e contradição dessa tensão interna com o êxtase, pelo qual, paradoxalmente, ela sai de si: desta forma, há um progresso contraditório da extensão à tensão e da tensão ao êxtase; esse progresso, por outro lado, faz-se por polaridades, crises e paradoxos". *Etudes Kierkegaardienes*, ed. Vrin, Paris, 1949, pág. 361.

(11) Diante desta realidade paradoxal, *Pascal* exclama: "Que quimera é, então, o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que motivo de contradição, que prodígio! Juiz de tôdas as coisas, imbecil verme da terra, depositário da verdade, cloaca de incerteza e êrro, glória e escória do universo." *Pensamentos*, Trad. S. Milliet, S. Paulo, 1957, pág. 156.

(12) J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, (ed. Aubier), Paris, 1953, cap. IV, p. 105.

3 — *Primeiro paradoxo: corpo e espírito.*

O homem é um espírito encarnado. Separar estas duas realidades, corpo e espírito, opô-las radicalmente, é falsear de início o problema do homem. Corpo e espírito, duas realidades diversas e entre si opostas, constituem a realidade concreta do homem.

As filosofias dualistas acentuaram de tal forma a oposição de corpo e espírito a resultarem duas realidades incompatíveis, provindas de origem diversa e em perpétua oposição.

Esta concepção dualista do mundo e do homem deve muito à Grécia ⁽¹³⁾. Os gregos são geralmente tidos e enaltecidos como os realizadores do mais alto ideal estético pelo culto das belas formas, por um incontido entusiasmo diante do corpo humano. As realizações dos artistas gregos, especialmente no campo da escultura, poderão ocasionar uma tal impressão. Se considerarmos, porém, os grandes pensadores da Grécia, teremos uma impressão bem diversa. A filosofia grega desenvolve-se de preferência em tórno do espírito e dos problemas da alma e o grande ideal grego é um ideal puramente intelectual. A matéria, o corpo, será sempre o antagonista do espírito, da qual mister se faz uma contínua libertação.

A mitologia grega, cujo influxo nos primeiros filósofos é inegável, está eivada de idéias dualistas. No Orfismo, a alma — o espírito — provindo de outro mundo, era considerada como desterrada neste mundo, sujeita a penas expiatórias de alguma culpa passada, presa a um corpo, de cujos sentidos devia, pela ascese, libertar-se gradativamente. Não é sem dúvida um hino de entusiasmo e alegria à vida.

Da mesma forma os Pitagóricos ⁽¹⁴⁾ concebiam o corpo como a prisão da alma, do qual era necessário libertar-se por meio de contínuas purificações. A ascese, o estudo da filosofia e da matemática, ciências que abstraem da sensibili-

(13) Realmente, o dualismo encontra-se nas mais antigas filosofias. Foi sempre um solução cômoda e simplista do problema do mundo, do mal e do homem. Em *Avesta*, obra principal da filosofia persa, escrita por Zoroastro entre os séculos VII e VI A.C., encontramos já uma explicação dualista do mundo. Zoroastro imaginou um deus bom, criador do bem e da luz e um deus mau, criador do mal e das trevas. O dualismo ressurgue continuamente e é o eterno perigo do espírito humano.

(14) Cf. J. HIRSCHBERGER, *História de la Filosofia*, Ed. Herder, Barcelona, 1954, tomo I, pág. 15.

dade da matéria, deviam concorrer à libertação da alma de sua prisão e sepultura, o corpo.

O mais genial pensador desta teoria foi sem dúvida Platão. Admitia ser o homem composto de corpo e alma, no entanto, não como unidade substancial, mas como simples agregação accidental. O corpo era para a alma um veículo: a alma está no corpo como o piloto em seu navio. O homem era só a alma, o corpo apenas sombra. Além disso o corpo era um verdadeiro cárcere para a alma, fonte inesgotável de obscuridade para a inteligência. Eis a concepção unilateral do homem a que antes nos referíamos. A perfeição, obtem-na o homem na medida em que conseguir libertar-se de seu corpo e de suas exigências. Os platônicos alimentaram um altíssimo ideal intelectual, mas sacrificando a realidade total do homem.

Os pensadores cristãos, inicialmente inspirados pelo sadio otimismo bíblico, que considerava tôdas as criaturas boas, enquanto obras de Deus, deixaram-se influenciar, mais tarde, pelo espiritualismo grego. Várias foram as tentativas de suscitar, no seio do cristianismo, o dualismo pagão. Provocaram sempre, porém, a repulsa da consciência cristã.

Certo está, porém, que nenhum dualismo pode fornecer uma exata e justa compreensão do homem, porque tende a separar o que nêle está inseparavelmente unido. Espírito encarnado, tal o homem, dizíamos. A alma humana não penetra numa obscura caverna platônica, mas une-se à matéria na unidade de uma pessoa. Sendo, porém, o homem ao mesmo tempo corpo e espírito, da mesma realidade do homem devemos dizer o que afirmamos do mundo dos corpos e do mundo dos espíritos.

Como corpo, a pessoa humana está sujeita a tôdas as leis da matéria. Sujeita ao tempo, que a delimita dentro do movimento cósmico, sujeita ao espaço que a confina em um ponto determinado do universo. Possuindo um corpo, o homem é um ente impenetrável, separado, individualizado entre muitos outros entes, sujeito às forças opostas da natureza.

Como espírito, o homem é uma realidade que inicialmente opõe-se à matéria e foge às suas exigências, condições e leis. Foge às determinações do tempo e do espaço, às relações transitórias das aproximações e dos contatos e às condições dêste mundo. Enquanto espírito o homem é eterno, ou melhor eveterno, porque tendo princípio não terá fim; atinge a eternidade e transcende todo o mundo da maté-

ria ⁽¹⁵⁾. A alma é feita para o conhecimento — a inteligência é sua suprema faculdade — e no ato de conhecer liberta-se da matéria e das condições sensíveis, do tempo e do espaço.

À opacidade da matéria, o espírito opõe-se como realidade transparente; à composição e à pluralidade, opõe-se como substância simples; à particularidade das coisas sensíveis, opõe-se como totalidade presente a si mesma ⁽¹⁶⁾.

Apesar desta profunda diversidade, a alma e o corpo não são extremos de um intransponível abismo. Unem-se para constituírem uma só coisa, uma realidade única, o homem. O homem é perfeita unidade de ser resultante da união do corpo e do espírito. Como afirma Mouroux, ao qual devemos as considerações precedentes, “o espírito faz-se realmente ato de um corpo; comunicando-se-lhe, êle o faz existir (como corpo); informa-o, unifica-o, dêle se apropria e o desenvolve. Por êle e com êle, entra no espaço e no tempo, submete-se a tôdas as variações de sua condição, adquire uma individualidade biológica, psicológica, social, que não teria sentido num espírito puro” ⁽¹⁷⁾.

Fazendo-se forma substancial do corpo, o espírito não deixa de ser espírito, não se torna matéria, mas conserva tôdas as prerrogativas do espírito, que transcendem infinitamente as condições da matéria corporal. Sem dúvida, a personalidade humana, constando de corpo e espírito, tem no espírito sua real determinação. Dêle recebe suas características essenciais que a elevam acima da pura ordem material. Imanente e transcendente em relação ao corpo, tal a pessoa humana determinada pelo espírito. Admirável expressão dá S. Tomás a esta verdade ao dizer que a alma humana, posta nos confins das substâncias corporais, está no horizonte do tempo e da eternidade ⁽¹⁸⁾. O homem não é ma-

(15) S. Tomás ensina que a alma entra na mensuração de tempo somente enquanto possui um ser unido ao corpo. Enquanto substância espiritual transcende o tempo. Veja-se, por exemplo, *De Potentia*, q. 3, art. 10, resp. à 8; *Summa Theologica*, I-II, q. 53, a. 3, ad. 3; *Contra Gentes* Lib. II, cap. 96.

(16) “Tôda a coisa sensível é um certo particular; as intelectuais, ao contrário, são como que totalidades”. S. Tomás, *Comentário ao Evangelho de S. João*, cap. 8, lect. 2, n.º 1.

(17) Ob. citada, págs. 106-107.

(18) Veja-se *C. Gent.*, Lib. II, cap. 81.

téria, não é espírito e ao mesmo tempo é matéria e espírito, porque não é só matéria nem só espírito, mas ambas as coisas, como resultado da união de corpo e espírito. Não é uma composição física ou química. Alma e corpo unem-se não para constituírem uma realidade, na qual os elementos constitutivos já não permanecem em sua realidade própria, como a água é um composto de hidrogênio e oxigênio, mas um composto no qual os ingredientes conservam a própria natureza. A alma continua espírito, o corpo continua matéria, mesmo na unidade do homem constituído, com suas propriedades e dimensões próprias.

O espírito, mesmo encarnado, domina a matéria e é por isso que o homem é bem mais espírito do que matéria. Se está presente no tempo e no espaço, deve-o ao corpo. Se a alma é submetida a esta presença é para que realize no mundo sua vocação essencial de espírito ⁽¹⁹⁾.

Matéria e espírito, eis a inesgotável realidade da pessoa humana e seu inacreditável paradoxo. Enquanto corpo é tempo e história, enquanto espírito é eternidade.

O homem não é somente uma opaca manifestação do espírito, mas uma fulgurante manifestação — o pensamento e o amor atestam-no — de espírito divino. O homem é uma imagem de Deus, presente no mundo.

4 — *Segundo paradoxo: subsistência e dependência.*

A consideração precedente não esgotou a problemática da pessoa humana. Antes, leva-nos à consideração de um segundo aspeto do problema do ser do homem. A alma e o corpo unem-se na unidade substancial de um ser único. A personalidade humana, não a constitui somente a alma, nem unicamente o corpo, mas resulta da união de ambos. A união do corpo e da alma é união metafísica de matéria e de forma, dela resultando um ente único, uma pessoa.

O senso comum atesta que somos uma pessoa e que esta pessoa não é só alma nem só corpo, mas um ser único, um

(19) “O homem é, na verdade, o milagre do mundo, porque nêle se realiza a *epifania do espírito*. Manifesta, no universo, valôres radicalmente novos: o pensamento e o amor, a escolha e o empenho, a comunhão. Mais ainda: êle não é simplesmente polarizado para baixo, em direção à matéria; mas, antes de tudo, polarizado para o alto, em direção ao Espírito Infinito que é Deus”. *Mouroux*, ob. cit., pág. 107.

único “eu” operante. Digo “eu penso” ou “eu sofro”. O homem é uma realidade única, uma única substância cuja matéria é o corpo, cuja forma substancial é a alma. A alma comunica, portanto, ao corpo, como forma substancial, o ato de ser. Toda forma é um ato, um princípio de perfeição e o ato de ser é a suprema perfeição, a perfeição de todas as perfeições, como diz S. Tomás de Aquino.

A alma humana, porém, sendo espiritual, é a forma mais perfeita de todas as formas criadas. O homem, existindo em virtude desta forma, goza de um modo próprio de existir, que se denomina *subsistência*. O homem existe de um modo excelente, por si e em si mesmo. Enquanto subsistente, a pessoa é em si mesma plenamente suficiente, independente de qualquer outro ser, possuindo substancial e exclusivamente seu ser.

Assim, a pessoa vem a ser, formalmente, uma substância individual, existindo por si mesma numa natureza racional e incomunicável⁽²⁰⁾. A substância individual, existindo por si mesma e incomunicável, a personalidade acrescenta a dignidade de natureza intelectual⁽²¹⁾.

O fato de existir por si mesma constitui a subsistência, a qual, no sentido abstrato que hoje se lhe atribui, vem a ser aquela razão última pela qual uma substância individual torna-se plenamente suficiente a si mesma, independente de qualquer outro sujeito, sem necessidade, portanto, de outros seres para existir e agir. Isto é subsistência, quer dizer incomunicabilidade. É nesse sentido que a pessoa humana é subsistente, ou existente em si mesma e por si mesma. Ao dizer subsistência, digo suficiêcia de existir em si, de existir fundado sobre si mesmo, perseverando na ordem dos seres por seu próprio poder. Ao dizer subsistência, indico um ser que possui sentido e valor de ser em si mesmo, que é fim para si mesmo, ordenado a si mesmo. Ao dizer subsistente, refiro-me a algo absoluto, definitivo, único e exclusivo no universo.

(20) Como diz Mercier: ““O indivíduo dotado de inteligência chama-se pessoa. A personalidade é portanto a perfeição em virtude da qual um ente inteligente se basta a si mesmo, sem ter necessidade de pertencer a outro para existir e para agir.” *Metaphysique Général* ou *Ontologie*, Louvain 1923, n.º 40.

(21) A isto reduz-se a célebre definição da pessoa proposta por Boécio, no séc. V ou VI, e que exerceu grande influência em toda a filosofia ocidental, durante vários séculos. “Rationalis naturae individua substantia”. A pessoa é uma substância individual de natureza racional.

Tudo o que acabamos de dizer, porém, só é personalidade quando atribuído a um ser subsistente numa natureza intelectual. É o espírito, portanto, que faz do homem uma pessoa subsistente, uma totalidade racional independente no universo.

Estas considerações seriam falsas se tomadas em sentido absolutô, porque não manifestam senão um aspeto bastante parcial, bastante relativo da pessoa humana. A pessoa humana é subsistente, portanto, suficiente a si mesma, existindo em si, por si e para si. Isto, porém, tem um sentido apenas relativo.

Na verdade, a pessoa humana tomada em outro sentido e considerada sob outro prisma, é dependente, radicalmente insuficiente em si mesma. Se existe, não existe por si, porque não é autor de sua existência; se continua a existir, não continua na existência por si, porque como recebeu o existir, deve receber continuamente o prosseguir na existência.

A realidade que possui foi-lhe comunicada e lhe é comunicada a cada instante do seu existir. É realmente uma total participação em todos os sentidos de sua entidade. Participação essencial do Ser Primeiro, do qual recebe o ser, participação do Ato Puro, do qual é comunicação. O ser da criatura está nesta participação.

Subsistente, porque substância individual, a pessoa humana é contingente, porque sua substância foi-lhe concedida por Aquele que não pode não-ser. Em sua própria subsistência a pessoa humana diz relação essencial a Deus. Como especifica Mouroux, trata-se de uma relação *interna*, porque liga a pessoa a Deus, como ao princípio permanente de todo o seu ser; relação *constitutiva*, porque exprime o próprio ser do homem como participação e relação *imediate* já que nenhum intermediário é concebível; para ser, a única possibilidade é provir da única fonte do ser ⁽²²⁾.

É evidente que o ponto de inserção desta relação de dependência interna, constitutiva e imediata do homem, não é a matéria, mas a forma do homem, a alma, princípio de subsistência e ato único de ser do homem.

Esta dependência do homem do Ser Supremo não é apenas uma verdade racional e metafísica, mas uma verdade que o homem sente e experimenta profundamente na interioridade do seu ser. Nada mais comum na filosofia existen-

(22) Cf. ob. cit., pág. 110.

cialista do que a análise fenomenológica da contingência, análise que demonstra ser o homem, na consciência da contingência do seu ser, precariedade, solidão, abandono, inquietude, angústia e fuga constante do não-ser. Sente o homem sua contingência ontológica e nela a dependência do Ser, que é só Ser.

Sem dúvida estamos diante de mais um paradoxo da realidade do homem. Subsistente em uma natureza racional, independente dos demais seres e plenamente suficiente em seu existir, é igualmente dependente do Ser Supremo, incapaz de ser sem Ele, incapaz de subsistir sem a relação que a *Êle* o une. Subsistir como criatura contingente, em uma natureza racional, significa em termos ontologicamente equivalentes, estar em relação de dependência com Deus.

Se o homem é um ser, um ser subsistente, existente em si e por si, de pleno direito, é porque participa da plenitude do Ser. A participação limitada do Ser, no entanto, não impede, não nega o domínio do ser participado sobre si mesmo, não destrói sua subsistência. Funda-a transcendentalmente, pondo-a em relação com o Ser absolutamente subsistente.

Nisto está o nada e o tudo da pessoa humana. O nada, porque esta relação é essencial; o tudo, porque esta relação é constitutiva. Eis, portanto, a conclusão paradoxal, mas admirável: o homem, subsistente em si, é absolutamente dependente do Ser Primeiro.

5 — *Terceiro paradoxo: incomunicabilidade e comunhão*

As considerações feitas acerca da subsistência e da dependência do ser do homem, devem ser completadas por uma análise que procure penetrar mais intimamente no ato de ser da pessoa humana. Como subsistente, o ser do homem aparecer-nos-á fechado em si mesmo e recurvado sobre sua própria subsistência e suficiência. Como dependente, o ser do homem mostrar-se-á aberto não só à Transcendência, mas à realidade de todos os demais seres.

O homem é um indivíduo subsistente numa natureza intelectual, como vimos. Esta subsistência individual faz do homem um ser comunicável em sua natureza ⁽²³⁾.

(23) A individualidade "in recto" refere-se à natureza específica e "in obliquo" à existência. A incomunicabilidade, porém, refere-se "in recto" à natureza e à existência.

Além da natureza racional e da subsistência, a incomunicabilidade é um dos constitutivos da pessoa. Consiste naquela propriedade pela qual a substância individual é incomunicável em si e distinta de todos os demais seres. A incomunicabilidade funda-se na individuação. Desta forma o ente, indistinto em si, é distinto de todos os demais entes. A razão da incomunicabilidade é a razão da individuação⁽²⁴⁾ pela qual um ser é um e idêntico sempre consigo mesmo.

A pessoa, portanto, é uma substância individual, completa, inteiramente incomunicável. Com outras palavras, a pessoa não é uma comunidade universal, como a natureza humana abstrata, nem um ente social, nem parte de um todo, nem algo assumido na unidade de outro ente.

Subsistir incomunicavelmente vem a ser possuir-se inteiramente e excluir de si todos os demais entes. O ente que subsiste em si, possui, diríamos de maneira absoluta, o seu ser. Sempre idêntico consigo mesmo, convém unicamente a si próprio nem pode ser atribuído a outros. Não comporta partes e nem sequer a divisibilidade. Unidade total em si mesmo.

Tal possessão de si está de tal forma radicada no ser individual que faz da pessoa algo único no universo, inimitável, diverso de todos os demais seres, completo em si, separado dos demais, inviolável e inefável. Todo o indivíduo é inefável, porque único. Ao mesmo tempo esta posse de si é de tal forma incomunicável que exclui qualquer participação, qualquer comunicação de si mesmo. Do ponto de vista da individualidade e da subsistência, comunicar-se é destruir-se⁽²⁵⁾. Cada pessoa humana é, em seu próprio ser, um “mistério inviolável”.

Sòmente dentro desta visão, dentro da visão deste mistério da inviolabilidade do ser do homem, subsistente e incomunicável, compreende-se o exato sentido do “eu”, como oposto a todos os demais. As estranhas e delicadas manifestações vitais e psicológicas do “eu”, enquanto único, são um reflexo de sua unicidade e incomunicabilidade ontológica.

(24) No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, S. Tomás de Aquino ensina: “A respeito da individuação dos entes compostos, duas coisas devem ser consideradas: primeiro, a causa da individuação que é a matéria...; segundo, a razão da individuação, que é a razão da incomunicabilidade, enquanto algo, sendo um, é idêntico, não se divide em muitos, nem a muitos é atribuído e nem sequer é divisível...;” In *I Sent.*, dist. 25, q. 1 a. 1, ad 6.

(25) Cf. *Mouroux*, ob. cit. p. 109.

Porque subsistente e incomunicável, só o homem individual, só a pessoa existente em si, pode dizer “eu”. Tôda a análise fenomenológica da pessoa deve levar o homem a encontrar em si o fundamento de sua personalidade, isto é, aquêlo ponto único do mundo do qual partem todos os atos chamados “meus”: os “meus” pensamentos, os “meus” desejos, as “minhas” preferências. Tais atos, que são “meus”, só podem ter uma origem no mundo, um único ponto de partida. É esta mesma análise que deverá levar a pessoa a lançar de si as máscaras cotidianas, com as quais tende a envolver irreconhecivelmente sua realidade fundamental e volver-se sôbre si mesmo a fim de encontrar-se naquele ato em que o “eu” é simplesmente “eu” e nada mais. Cada pessoa humana traz em si algo de inefável e inimitável, porque única e incomunicável. É isto que a torna apta a dizer “eu”, de tal forma que ninguém no mundo possa repetí-lo com a mesma consciência, com a mesma certeza, com o mesmo tom, com a mesma sensibilidade e com iguais reflexos. Sômente eu “sou eu”.

Nem tudo, porém, foi dito. Se assim fosse, nada mais frio nada mais insuportável, nada mais mortífero do que a pessoa humana. Já não haveria comunidade, nem humanidade, haveria apenas homens. A unidade do ser não é isolamento, a subsistência do ser não é negação destruidora dos outros, a incomunicabilidade não é egoísmo, o “eu” não é separação. Antes, na singular experiência do “eu”, como realidade única no mundo, o homem descobre a presença dos outros. Sem outros, o “eu” não existiria, seria outro, nem, sem os outros, chegaria o “eu” à experiência que atualmente possui de si. Milhares de convergências criadoras influíram no “eu”, milhares de influências convergiram partindo dos outros, para constituir o “eu”, que atualmente cada homem é, sem que, no entanto, tais influências se tenham tornado partes do “eu”. Sem comunhão com os outros, não há plena consciência de si. Há uma linha imperceptível de contato e de comunhão entre o “eu” e tôda a humanidade presente e passada ⁽²⁶⁾.

(26) É outro inegável mérito da filosofia contemporânea o ter insistido neste aspeto da pessoa humana. Certamente não descobriu o valor da pessoa humana. É mérito exclusivo do cristianismo. No entanto, acentua com vigor o caráter único e insubstituível da pessoa individual. Demorando-se na análise fenomenológica do homem, em seu dinamismo existencial, em seu impulso para os outros, para dar e para receber, explicitou algo

O aspeto comunicativo do ser do homem manifesta-se claramente na simples análise das relações que existem entre o homem singular e tóda a espécie humana.

A natureza racional pode ser considerada como individual e como específica. Individual enquanto pertence a uma pessoa existente e específica enquanto abrange tóda a humanidade. A pessoa é subsistente, mas subsistente em uma natureza comunicável a muitos indivíduos, a uma natureza presente em todos os indivíduos humanos e que, transcendendo-os, unifica-os. Só esta unificação específica de todos os indivíduos, dá-nos o sentido real da história da humanidade e da pessoa humana dentro da história ⁽²⁷⁾.

A natureza específica está inteiramente implicada na existência da pessoa individual. Não têm sentido os protestos de certos filósofos contra as abstrações da filosofia aristotélico-tomista. O conceito de natureza será sempre um conceito abstrato, mas existe realmente na pessoa individual. Assim sendo, não é possível separar a natureza dos indivíduos que a realizam. O desenvolvimento particular dos indivíduos é o desenvolvimento geral da humanidade. Há entre os indivíduos humanos uma solidariedade profunda, fundada na presença, em todos, de uma mesma natureza, de uma mesma forma substancial. A humanidade é algo que se propaga, conserva e desenvolve desde o primeiro ao último homem, pela obra solidária de todos os homens. Os que viveram, trabalharam para nós, e, os que vivemos, trabalhamos pelos que hão de vir depois de nós. Cada homem constitui um movimento único do irreprimível desenvolvimento da humanidade, "uma encarnação parcial, ao mesmo tempo provisória e necessária, da fôrça total da humanidade"⁽²⁸⁾. Há algo acima do indivíduo do qual o indivíduo participa como parte de um todo, procurando realizar êste todo em sua individualidade. Há acima dos indivíduos particulares que a realizam, uma economia espiritual transcendente, contra a qual é inútil rebelar-se. Nada mais criminoso do que o individualismo egoísta, que infelizmente, ainda enche boa parte de nossa cultura ocidental. Nada mais criminoso e nada mais anti-cristão,

que até agora não fôra suficientemente pôsto em luz. A filosofia de G. Marcel pode ser denominada, com tóda exatidão, a *metafísica da comunhão* Sartre igualmente, ofereceu-nos em *L'Être et le Neant* as mais perspicazes observações e análises a respeito da relação com os outros.

(27) Cf. *Mouroux*, ob. cit., p. 112.

(28) Cf. *Mouroux*, ob. cit., p. 114.

porque cristianismo é essencialmente comunhão com Cristo e com os irmãos.

Em comunhão com os outros, o indivíduo tem consciência “de participar de uma certa aventura única, de um certo mistério, central e único do destino humano” (29).

Há assim uma abertura fundamental do ser, da pessoa humana, sobre a espécie e sobre todos os outros indivíduos que formam a espécie. Toda a verdadeira experiência humana está ligada a esta comunhão e solidariedade transcendente e, segundo Marcel, as mais altas formas da atividade espiritual, o amor, a fé e a oração reproduzem esta união, esta identidade vivida entre o eu e os outros.

Nisto está o novo paradoxo do ser humano: subsistente e indivisível em si mesmo, abre-se ao Transcendente, à natureza e aos demais seres, para a realização suprema da própria vocação. O indivíduo é todo em si, mas realiza-se totalmente em comunhão com os outros.

6 — *Quarto paradoxo: perfeição e indigência.*

Do que dissemos resulta que o ser existente é algo em si plenamente completo. Subsistente e indivisível, tem em si mesmo o princípio de sua unidade e de seu existir próprio.

O homem é uma forma unida à matéria e toda a forma é um ato, princípio de perfeição. A forma substancial, como ato primeiro, é o princípio de todas as perfeições. Realmente, a forma, em si mesma, só diz atualidade, e como tal não possui nenhum princípio de limitação. De si, onde existe, a forma deveria existir com toda a sua perfeição possível. No entanto, se existe limitada é porque a limitação foi-lhe imposta de fora, pela matéria. A forma substancial do homem existindo, enquanto forma ou ato, em um indivíduo determinado, conserva intrinsecamente a ilimitação, possuindo, portanto, todas as perfeições que constituem a humanidade específica. Individuada, porém, e limitada pela matéria, princípio de receptividade e limitação, perde atualmente aquela perfeição ilimitada, conservando-a intrinsecamente, porque não há limitação intrínseca. Com outras palavras, quer isto dizer que, limitada e coarctada pela matéria, a forma con-

(29) G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Gallimard (nrf), Paris, 1940, p. 14.

serva a interna tensão à plena realização de tôdas as suas perfeições próprias.

No entanto, mesmo atualizando a matéria e sendo por ela limitada, a forma é um ato e como tal perfeição. É a forma que atualiza e realiza o homem é a mais perfeita forma substancial inserida na matéria. Nada de admirar, portanto, que S. Tomás, aprofundando-se na contemplação formal das coisas, tenha visto na pessoa humana a suprema perfeição na ordem criada. A pessoa humana “é o que há de mais perfeito em tôda a natureza; subsiste numa natureza racional” (30). Tôda a visão cristã do universo é dominada por esta visão do ser humano, suprema realização da perfeição na natureza criada.

Excluindo mesmo qualquer consideração da futura perfeição a ser adquirida na ordem espiritual e na ordem moral, sem falar na elevação à ordem sobrenatural, o ser do homem, pelo fato de ser a atuação de uma possibilidade por meio de uma forma espiritual, atinge desde o primeiro instante da informação ou atualização a suprema perfeição do ser na ordem natural.

No entanto, a visão completa da realidade do homem, obriga-nos a superar esta visão ôntica do ser do homem e completá-la, porque realmente o homem, no primeiro instante de seu existir, não é senão uma confusa esperança, plena indigência, chamado a realizar-se plenamente de acôrdo com a vontade do Criador, que já realiza inicialmente pelo fato de ser. Nesta ordem de idéias devemos dizer que o homem não é um ser realizado perfeitamente, mas um ser sempre em via de realização, atendendo ao apêlo do Criador, apêlo êste inserido no mais profundo de seu ser. O homem é, ontològicamente, um apêlo, devendo ser uma resposta (31).

É um apêlo divino, porque convidado a abrir-se a Deus, ao mundo e aos demais homens. É por isso que o homem sente em si o furor indomável da lei e da necessidade de expansão e da comunicação de si mesmo. O apêlo de que falamos é metafísico, porque coincide com o próprio ser do homem, que tende necessariamente ao desdobramento: o ser do homem é ontològicamente expansivo.

Esta necessidade de expansão é, em primeiro lugar, tendência profunda e existencial ao enriquecimento de si mesmo,

(30) *Suma Teológica*, I P., q. 29, a. 3.

(31) Cf. *Mouroux*, ob. cit. p. 119 e 120.

através de um harmônico desenvolvimento das possibilidades do corpo e das possibilidades da alma. É uma radical exigência da forma substancial do homem, que tende a atuar tôdas as suas perfeições dentro das possibilidades-limites da matéria que a individualiza. Tende constantemente a superar esta coarctação.

A necessidade de expansão é, em segundo lugar, uma exigência de posse, de posse plena de si mesmo, do mundo e dos outros. Nada mais consoante à natureza do homem do que este expandir-se, êste sair de si, para possuir-se e para possuir os outros.

Nem por isso o homem é um egoísta, porque a expansão é, em terceiro lugar, tendência à doação, pela qual o homem supera os estreitos limites de seu ser, para mergulhar nas profundezas do mundo, da comunhão e do amor.

Sem dúvida, a resposta livre ao apêlo do ser, supõe uma irrestrita resposta. Na resposta surge, porém, inopinadamente, a eterna dialética da liberdade. A liberdade de doar-se é dialética porque a resposta não se efetua sem a posse total de si mesmo, que é uma das exigências do apêlo. Neste esforço de possuir-se para responder, dando-se, resume-se a luta trágica e ao mesmo tempo magnífica da existência.

Sem dúvida, a resposta livre ao apêlo do ser, supõe uma vontade em plena tensão e um domínio contínuo de si mesmo por meio de uma ascese vigorosa sôbre as fôrças centrífugas provenientes da matéria. Realizando-se na unidade de um ser único e indivisível, o homem sentirá em si vivamente a oposição da matéria e do espírito, no momento da livre escôlha, ou melhor, da livre resposta. O homem não pode não responder e, no entanto, deve escolher sua resposta. Eis outro paradoxo da existência. Livre, o homem é constringido, pela existência, a escolher.

É evidente que o pleno triunfo do homem só se realiza através da generosidade de uma resposta que atenda às exigências do apêlo íntimo de seu ser. Ninguém pode fugir ao próprio ser, nem iludir a própria existência. No entanto, o homem deve responder livremente. Negar-se à resposta é destruir-se, não enquanto ser, mas enquanto ser que deve realizar-se. Neste sentido, negar-se à resposta seria destruir-se, porque o apêlo tornar-se-ia tormentoso princípio de desintegração, tanto mais tormentoso porque desintegração da própria personalidade, dividindo-a em si mesma. Igualmente dolorosa é a tergiversação em que o homem se vê atirado

pela necessidade de responder, entre o “sim” e o “não”, que é a tergiversação entre o bem e o mal, entre a afirmação e a negação de si mesmo. Terrível êste poder dado ao homem de responder acêrca de si mesmo, isto é, de realizar-se ou de destruir-se, de constituir pela resposta, o sentido e o valor da própria vida ⁽³²⁾. Se o ser como tal foi dado ao homem sem seu consentimento, como diz Sartre, o ser moral e espiritual depende de seu consentimento aos apelos de seu verdadeiro ser.

O que queríamos ilustrar, nas breves observações precedentes, é que o homem, sendo um ser e portanto de certa forma já realizado, deve continuamente construir-se, realizando o verdadeiro sentido de sua existência, realizando sua natural perfeição, à qual é chamado. É um paradoxo exclusivo do homem, porque os demais sêres da natureza não trazem em si apelos a uma realização perfectiva, no verdadeiro sentido da palavra, mas são e permanecem o que são. A evolução da vida vegetativa e sensitiva não foi entregue à livre escôlha dos viventes. Regem-na leis físicas. Contrariamente, o homem deve ser uma resposta ininterrupta às mais profundas e reais exigências do seu ser. É um contínuo realizar-se através das respostas dadas aos apelos íntimos de seu ser.

Completo na ordem ontológica, o homem cria-se na ordem moral e espiritual. Estas duas ordens, longe de dissociarem-se e de se oporem, implicam-se naturalmente. O agir segue o ser. A realização ética e espiritual do homem deve estar em plena conformidade com o ser total do homem, deve ser — como dizíamos — uma resposta ao próprio ser do homem.

(32) Compreende-se a angústia de Sartre, sentindo a fôrça do apêlo mas mergulhado na impossibilidade de responder: ‘A liberdade é absurda, porque se a escolha é a razão do ser-escolhido, já o não poderá ser de um escolher a que a liberdade de forma alguma se poderá eximir. Eu estou condenado a ser livre, pelo fato de me ter sido dado o ser sem meu consentimento e sem razão e por me ver obrigado a assumí-lo ao fazer-me. Tôdas as minhas “razões” mergulham nesta absurdidade fundamental”. JOLIVET, ob. cit., págs. 251-252; Cf. *L’Etre et le Neant*, ob. cit., págs. 558-561.

FERNANDO PESSOA, O UNO E O MÚLTIPLO

GILBERTO DE MELLO KUJAWSKI

HAVERÁ sempre aparência de pedantismo no propósito de interpretar o segrêdo dos grandes vultos em qualquer campo da cultura.

Assim, o Poeta maior erige-se, por si só no intérprete supremo de nossa condição histórica e humana. A que título, pois, nos atreveremos a interpretar aquêle que já nos assalta com a interpretação ao vivo de tudo quanto possamos saber no momento?

Não obstante, lembramos que a palavra revelada, nos oráculos ou nas Escrituras, demanda a penetração dos exegetas para fazer-se transparente. Só então, chega a transluzir seu conteúdo genuíno.

Por estranho que pareça, o papel do exegeta não é o de interpretar aquilo que foi dito, e sim, o de preservar a salvo de falsas interpretações possíveis a palavra da verdade. Cumpre ao intérprete situar a mensagem recebida entremostrando-se por si mesma, sem o concurso de ninguém; cumpre-lhe devolvê-la à sua luz própria, irradiação de um corpo luminoso e não iluminado, simplesmente.

Desde já, renunciemos ao intento de sustentar qualquer interpretação de Fernando Pessoa. Acreditamos mais acertado o esforço de depurar sua figura das muitas versões a que está sujeita. Elevados ao nível em que demora o poeta, ganharemos a surpresa e o encanto de vê-lo aproximar-se ao nosso encontro, espontâneamente.

Partimos de seus dados mais singelos: foi poeta e português. De início, consideramo-lo, pois, na perspectiva de Portugal e da Poesia.

II

Entre os Campos, os Castelos e as Quinas de “Mensagem” sucede o encontro estremecido entre o poeta e a pátria. Em suas páginas consagra-se o mito lusíada, o elemento imorre-douro e permanentemente reversível da história portuguesa. A nostalgia marinheira da distância, o apêlo irresistível do longe, nada mais promete que a renovação da intimidade com o mais próximo, o abraço familiar da terra na doçura de seus frutos.

No balanceio entre a nostalgia do mais distante e o enlace com o mais próximo, situa-se a dialética da cultura portuguesa.

O fado é a perda da familiaridade elementar com o contôrno e a busca sem fim na distância interminável, aparelhando a nação inteira em puro ser-para-a-viagem.

Forja-se um universalismo “sui-generis”, de respeito pela autonomia do outro, o universalismo comunitário alimentado na viva fraternidade com os vizinhos.

III

Em seguida, focalizamos o drama de Sá-Carneiro e do grupo “Orpheu”, concluindo naquele nihilismo fundamental ostentado por Álvaro de Campos e que luta pela destruição de tôdas as formas existentes, na cultura e fora dela, inclusive a destruição da linguagem. Esta última assertiva induz-nos diretamente à pergunta pela poesia.

Distinguimos, rigorosamente, entre a poesia e o poema; entre a poesia escrita e a poesia não escrita. O poema é a poesia enquanto fenômeno positivo, mas não se identifica com a poesia em senso lato e primário. A poesia projeta a palavra no plano fenomênico, mas em si mesma é um princípio pré-verbal. A poesia nasce no contexto do ato vital — andar, olhar, escutar, comer, lutar, trabalhar. Desde que o ato vital toma posse de si mesmo em exercício de auto-interpretação, vem à luz o jôgo do estilo existencial (estilo de andar, de lutar, de trabalhar) e na contextura do estilo existencial é que se corporifica a poesia primeira, não escrita.

A vigência do estilo existencial abre caminho à instalação da palavra na circunstância, quer dizer, ao surgimento da

poesia falada e escrita. Conceituamos a poesia escrita (ou falada) como a palavra *em situação*.

A palavra amolda-se à situação na medida em que se desidentifica dos entes; quando encontra o nada. Só então, a palavra recupera sua inteira agilidade significativa e expressiva, indispensável para assumir geneticamente a situação.

IV

Aplicando nossas conclusões ao caso Fernando Pessoa, verificamos que a poesia, em seu momento genético, revela a simultaneidade de uma linguagem, um mundo e um protagonista. Linguagem, protagonista e mundo revelam-se ao mesmo tempo na inspiração. Portanto, qualquer poeta genuinamente inspirado, sofre um desdobramento interno, no qual emerge a figura do seu "gênio".

À diferença dos poetas que se identificam imediatamente com seu "gênio", Fernando Pessoa, *que amava dissociar-se da condição tradicional de "poeta"*, em seus instantes de inspiração identifica-se, não à figura mítica do "gênio" e sim às figuras bem mais prosáicas de seus heterônimos. Com Alberto Caeiro, mestre dos demais heterônimos, servindo-se de registro intencionalmente apoético, a sensibilidade alcançará captações estéticas anteriores aos limites da poesia feita. O "guardador de rebanhos" sustentará a salvo a intuição original do mundo, corrompida pelos poetas em busca do "belo" e outras categorias que não se encontram nas coisas em bruto.

V

Quanto às condições psicológicas de seu desdobramento heteronímico, explicam-se pela intransitividade natural a Fernando Pessoa, isto é, sua falta de porosidade para o outro, bloqueando-o dentro de si mesmo. Para garantir sua dissociação sistemática com o outro (por temor de abandonar-se), o poeta desdobrava-se em dois: um que existia e outro que se enxergava existindo. Desdobravá-se para recapturar-se, impedindo-se a fuga para o exterior ⁽¹⁾.

(1) "Sepulto vive quem é a outrem dado
E quem ao outrem que há em si, sepulto
Não poderei, Senhor, alguma vez
Desalgemar de mim as minhas mãos?

(Fernando Pessoa — *Inéditas*)

Encerrado em sua intransitividade, que é inapetência para o outro, o poeta não cedia a nenhuma espécie de amor, mantendo por tôda a vida o culto de verdadeiro angelismo sexual.

Para o intransitivo, o jôgo com as sensações permite-lhe situar-se numa fronteira elástica entre o interior e o exterior.

O diálogo com as sensações substitui, em Pessoa, o diálogo impossível com o outro e representa o traço de identidade psicológica entre os múltiplos heterônimos.

O ocultismo, através da lei de analogia entre o mundo natural e o mundo psíquico, propicia-lhe, por outro lado, a captação mais completa possível da Natureza, sem ultrapassar sua subjetividade.

Finalmente, acentuamos o significado básico de nosso encontro com o mago dos heterônimos: o despertar da vivência poética para a amplitude total da condição humana, o projeto vital intuído na forma de infinito cuidado pela existência.

Sob a multiplicidade perturbadora do poeta, reconhecemos-lhe a unidade humana, nessa intuição da vida como cuidado; a unidade metafísica, na identificação do próprio ser ao nada; a unidade estética, garantida pela hegemonia confessa ou subjacente de Alberto Caeiro; a unidade psicológica redescoberta no diálogo com as sensações, e a unidade mítica anunciando-se em "Mensagem", onde o poeta retorna à Matriz do Fado nacional.

UNIVERSALISMO DE FERNANDO PESSOA

Com Fernando Pessoa renova-se, desde as raízes, a energia criadora da língua portuguêsã.

A verdadeira complexidade do fenômeno Pessoa não reside tanto nos vários aspetos de sua problemática individual (o enigma dos heterônimos, por exemplo), quanto nas circunstâncias que erigem todo poeta maior no centro de convergência daquelas germinações e daqueles impulsos que promovem o destino de uma Cultura.

Perguntar por Fernando Pessoa é perguntar pela poesia, desde sua gênese; é indagar pelas possibilidades cria-

doras da cultura portuguêsã; é seguir as vicissitudes de nossa língua, nascida trovadora e aldeã, vestida em armadura nas crônicas, embarcando em caravelas para o desconhecido e acinzentando-se em “austera, apagada e vil tristeza”, até redescobrir-se no psiquismo universal e metropolitano de seu último intérprete.

O universalismo de Pessoa consigna a forma sublimada de sua disponibilidade. A máxima disponibilidade corresponde ao perfeito universalismo. Poeta, Fernando Pessoa não cristaliza nenhuma estética absoluta; seu impulso criador resolve-se no imprevisto dos heterônimos. Filósofo, não se encrusta definitivamente em nenhum sistema. Crente e céptico, ao mesmo tempo, não se encontra nem em suas crenças, nem em suas descrenças. Humanista, escarnece do Homem. Diz, desdiz-se e contradiz-se.

Dentre seus paradoxos vertiginosos contamos mais êste: que se todo chamado poeta *universal* coincide com o apogeu cultural ou histórico do seu tempo, Pessoa, muito pelo contrário, surge no cenário de uma cultura e de uma história não somente feito, como, em parte, desfeito. Dante, por exemplo, compõe sua epopéia teológica no esplendor da Escolástica. Camões, antes de lamentar a pátria mergulhada no crepúsculo, viveu com ela seu momento solar. Outro tanto se diga de Cervantes. Shakespeare, por sua vez, condensa tôdas as iluminações renascentistas. Goethe aparece no auge de uma fermentação cultural sem par; depois do “milagre grego” e da renascença italiana, o romantismo alemão.

Não tememos equiparar nosso poeta àqueles vultos. Também êle veio trazer a poesia arquetípica exigida pela sensibilidade e pela inteligência do seu tempo. Com a diferença de não alicerçar-se no rico substrato de nenhum grande momento cultural. Pessoa é o cavaleiro sem pares. Ao passo que todo grande poeta alimenta-se dos motivos bebidos no leite da cultura materna, Pessoa, no Portugal do tempo, jamais encontraria o conforto de qualquer alimento. Em sua atmosfera, as tradições do passado apenas pairavam na fantasmagoria do *Saudosismo*.

O poeta vivia em plena disponibilidade. Nada o condicionava de fato. Por isso, êle saberia reinventar a poesia e reinventar-se múltiplamente a si mesmo. Seu estado disponível assume a função daquele impulso inicial das culturas, ainda sem instrumentos articulados de expressão, quando a poesia ainda não encontrou a palavra, a música ainda não descobriu a escala, o pensamento ignora as suas categorias

mestras. A partir dessa liberdade prefiguradora de que toma vulto o organismo futuro de idéias, tradições e valôres culturais, é que arranca Fernando Pessoa para reorganizar suas idéias e valores e para reorganizar-se a si mesmo. Dêle repetimos o que disse a Viriato:

*“Teu ser é como aquella fria
Luz que precede a madrugada,
E é já o ir a haver o dia
Na antemanhã, confuso nada.”*

A disponibilidade existencial infinita desdobra-se em duas vertentes: no niilismo, vertente negativa, e no universalismo, vertente positiva. Em Fernando Pessoa, as duas vertentes frequentemente misturam as águas e vemos seu universalismo comprometido e ameaçado pelo niilismo. Verdade é que não seria difícil encarar o universalismo como uma das faces do niilismo: os valôres não desintegrados afirmam o singular contra o universal, e as épocas de universalismo espiritual corresponderiam à decadência da originalidade auto-afirmativa dos grupos ou indivíduos.

Principalmente em Álvaro de Campos, o universalismo humanista do poeta é comprometido e traído pelo niilismo feroz de quem pretende a destruição de tôdas as formas a fim de reintegrar-se no fluxo serpenteante de pura energia que move o universo. Nos demais heterônimos, o amor ao universal não resiste ao simples dar de ombros a tudo que não represente o estar aqui e agora.

Apenas num grande momento o universalismo de Pessoa aparece despojado da infiltração niilista. É naquele momento em que o poeta, abandonando à disponibilidade, compromete-se com os demiurgos, as entidades e os sucessos do vir-a-ser nacional.

Em “Mensagem”, o sentido universal da poesia, impresso à língua portuguesa por Fernando Pessoa, coincide com a vocação histórica, também universal, dos descobridores, dos reis e dos heróis.

“MENSAGEM” E O MITO LUSÍADA

Camões entoa a *história* da Pátria. Narra a sucessão irreversível daqueles episódios que articulam a contextura da grei lusitana no espaço e no tempo. Em sua epopéia, a nação

vem à luz, cresce, luta, decresce e mergulha, por fim, nas sombras daquele luto antecipado pelo pessimismo intolerante do autor e outros lamentadores. “Os Lusíadas” encerram o passado nacional como algo de irreversível, o definitivo cumprimento das possibilidades históricas de uma nação bruxoleante, restando para seus filhos — se ainda os houvesse — o consólo de contemplar as glórias avoengas perpetuadas nas estrofes de seu poeta máximo.

“Mensagem”, mais que a história, invoca o *mito* da Pátria.

O mito, aquela instância superior da qual depende a história.

Schelling, em sua terceira lição sobre a Filosofia da Mitologia, coloca o dilema clássico: nasce o mito da história ou nasce a história do mito? Argumenta o filósofo que a mitologia de um povo determina sua história, assim como o caráter do homem constitui seu destino. Os egípcios e os gregos não criaram sua mitologia *depois* de se tornarem egípcios e gregos; pelo contrário, tornaram-se tais por obra de suas mitologias.

Assim como não há religião sem Revelação, não há história sem Mito. O Mito é infundido ao povo como a revelação primeira de sua história.

Como se poderiam organizar em sentido histórico os fatos em bruto, se cada fato já não constituísse teoria (Goethe), isto é, se a cinemática temporal e espacial não se desse em perspectivas e horizontes *preconstituídos*, ou seja, na escala do mito?

O mito prefigura os protagonistas e as ações da história. Não há matemática, não há música, não há direito, sem o mito da matemática, ou o mito da música, ou o mito do direito, como elemento fundador do ser e da inteligibilidade daquelas instituições culturais. O mito não é figura, mas condiciona toda a figurabilidade, não é palavra, mas condiciona toda a linguagem, não é força, mas condiciona todas as dinâmicas. — O nada que é tudo.

“O *mytho* é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um *mytho* brilhante e mudo-
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo”.

“Mensagem” prefigura, portanto, o mito criador da história portuguesa.

É essa mesma história perpetuada viva em suas matrizes e pronta a desencadear-se de novo. Não a história encerrada, cumprida de uma vez por tôdas, como n^o "Os Lusíadas", mas o histórico preservado em suas horas perenemente desfechantes. Não é a simples representação das figuras heróicas o que nos toca em "Mensagem"; é sua presença atual, palpitante, embora intemporal. Personagens plantados desde sempre onde estão, antes de iniciada no tempo e no espaço a crônica lusíada.

"Mensagem" leva-nos direto ao reexame daquele sentimento que passa por definir Portugal, a saudade.

Será "Mensagem" um livro saudosista?

Se o fôr, será tanto de uma saudade do passado, quanto do porvir. É possível a saudade do futuro? Sim, se empresarmos outra amplitude a essa vibração anímica. A saudade é paixão, mas a saudade é, também, ação. Enquanto nostalgia do futuro, não há dúvida de que foi ela quem armou à espada D. Afonso Henriques; ela, quem plantou os pinhais oceânicos de D. Diniz; quem atirou para o desconhecido a ínclita geração; quem ungiu Nunalvares em fogo; quem alimentou os sonhos de D. Henrique e soprou as caravelas de Sagres e do Restelo; quem vestiu armas em D. Sebastião.

A saudade, em "Mensagem", exprime-se como *amor à presentificação* para a eternidade de todos os arcanos responsáveis pela sorte da pátria. É um poema escrito do interior do destino nacional, voz sibilina levantada do coração do Fado, onde se unificam as três dimensões da temporalidade — presente, passado e futuro — na expectativa resoluta de transformar-se a nação naquilo que ela é. Lavrado no tempo mítico, a confluência do passado com o presente e o futuro, nêle não se distingue o sonho da vigília.

"Mensagem" é poema imerso na distância sem fim.

E Portugal é o ser-para-a-distância. O primeiro impulso nacional é o desejo de partir; partir, não solitariamente, à espanhola, mas partir comunitariamente, levando às costas a pequenina casa lusitana, aberta para todos.

Deve-se à porosidade humana do português seu insucesso na edificação de um Império duradouro. O comunitarismo e o personalismo intrínsecos ao povo, impedem-lhe a rigidez implacável de assimilar e disciplinar o elemento autóctone; antes, pelo contrário, facilitam sua absorção ao elemento exótico. Outro povo sem tradições personalistas e comunitárias tão arraigadas, por isso mesmo que incapaz de entrar em diá-

logo e em composição psicológica com o gentio, é capaz de manter com êste, aquela distância do senhor ao escravo, indispensável às políticas imperialistas.

O fado português é perder-se no distante, recuar os horizontes até ao infinito, sem jamais alcançá-los.

*“Cumpriu-se o Mar e o Império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!”*

Portugal, entretanto, cumpriu-se no Mar e com o Mar.

No aparelhar-se para a distância sem jamais chegar, no eterno perder-se rumo ao desconhecido sem repouso final em nenhum pôrto, a essência do português resolveu-se em puro ucronismo e utopismo. *A cultura portuguesa afirma-se, não na conquista do lugar definido no espaço e no tempo, mas no mero esforço de querer desbravá-lo fora de sua circunstância imediata.* ⁽¹⁾ A saudade e o estímulo migratório da grei lusitana brotam de origem comum: a inadequação radical à circunstância imediata. A saudade, a lírica e a viagem respondem em diversas formas ao convite de transportar-se para fora da circunscrição vigente.

Utopismo e ucronismo, o permanecer fora do espaço e do tempo, constituem Portugal em puro ser-para-a-viagem, rumo a algum ponto indefinido, no mundo ou fora do mundo.

“Cumpriu-se o Mar e o Império se desfez.”

Queremos dizer o contrário: o Império ter-se-á desfeito, porém, cumpriu-se o Mar. Cumpriu-se o Mar pela eternidade, e com o Mar, todo o Portugal, o da história e o do mito.

Tanto quanto no amor à distância, Portugal se encontra no amor ao mais próximo, ao elemento palpável do contôrno. O mesmo eros da distância infinita encerra o eros da infinita aproximação.

Portugal foi sempre a terra da contiguidade essencial das pessoas entre si e entre as coisas. Concretiza ao máximo aquele tropismo sem reservas para o outro, próprio aos agrupamentos ingênuamente comunitários. Assim, a vida cotidiana portuguesa, em todos os atos, celebra o culto intimista da familiaridade entre o homem e o contôrno.

(1) Nisto se contrapõe à cultura espanhola, renitentemente obstinada em reiterar a circunstância.

*“O sonho é ver as fôrmas invisíveis
Da distância imprecisa, e, com sensíveis
Movimentos da esperança e da vontade,
Buscar na linha fria do horizonte
A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte —
Os beijos merecidos da Verdade”.*

Essa vocação para o mais próximo parece-nos o tesouro dos sortilégios portugueses. Vocação feita pela posse amorosa da árvore, da praia, da flor, da ave, da fonte. Convite festivo inspirado naquela familiaridade demétrica que vem libertar o mundo circundante em sua verdade essencial, colocando a descoberto o feerismo do imanente.

Aprendemos, então, quanto amoroso calor há na intuição do concreto, o concreto ancestral. E nos possuem as alegrias do homem em comunhão com a terra cultivada, doce manancial de flôres e de frutos e não mais a inóspita caverna de horrores passados.

A filosofia da cultura portuguesa, *implícita em “Mensagem”*, articula-se nas malhas dessa dialética entre a nostalgia do mais remoto e o amor ao mais próximo.

E o universalismo português não se confunde com nenhuma versão imperialista. É o universalismo da comunidade entre os vizinhos, inaugurado pelo horizonte de um oceano já sem fronteiras:

*“E ao imenso e possível oceano
Ensina estas Quinas, que aqui vês,
Que o mar com fim será grego ou romano:
O mar sem fim é português.”*

Portugal irmanou os povos ao amplexo do mesmo oceano, descortinou para a história o mar *infinito*, permitindo o contato entre as mais diversas nações. Vê-se bem que ao universalismo lusitano basta transferir-se do *Mar* para o *infinito*, para se transfigurar em puro misticismo. “Mensagem” fornece o impulso decisivo para a transubstanciação mística e messiânica do universalismo lusíada. O mar português, infinito, assimila-se logo ao firmamento.

*“Deus ao mar o perigo e o abysmo deu,
Mas nelle é que espelhou o céu.”*

Fernando Pessoa, ao que sabemos, não se mostrou jamais sensível à pátria, fora da aura messiânica de “Mensagem”. Só em transe de exaltação sebastianista, inflamava-o entusiasmo pela presença e pelo destino de sua terra. Faltou-lhe sempre aquele calor afetivo do homem comum, que lhe favorecesse receptividade mais cordial para com os aspetos regionais de seu dia a dia naquela mesma cidade que Cesário Verde, também cosmopolita, soube singularizar num e noutro momento fugaz.

A célebre acusação proferida contra Sá-Carneiro por Fernando Pessoa, vâle, em primeiro lugar, contra quem a lançou:

“A obra de Sá-Carneiro é tôda ela atravessada por uma íntima desumanidade, ou, melhor, inumanidade, não tem calor humano, nem ternura humana, exceto a introvertida.” (Páginas de Doutrina Estética).

Neste particular, se compararmos Pessoa com Sá-Carneiro, não será difícil percebermos bem maior intensidade afetiva no último, não só em poemas, como nas cartas dirigidas invariavelmente ao “meu querido Fernando Pessoa”, e concebidas em efusões confessionais, por certo demasiado contundentes para a reserva impecável de seu destinatário.

DESTINO DE SÁ-CARNEIRO

Não nos esqueçamos de que foi nada menos que o conflito entre a embriaguez das sensações e as exigências do sentimento, o que vitimou Sá-Carneiro. As crises de auto-abjeção que o induziram ao suicídio, originavam-se, talvez, das imputações assacadas por alguém que permanecia sentimentalmente provinciano, contra o poeta extraviado em aturdimentos sensacionistas.

Não escapava a Pessoa o sintoma de provincianismo mal superado, que se traía no entusiasmo do poeta de “Dispersão”, pelas grandes cidades.

*“E sinto que a minha morte-
Minha dispersão total-
Existe lá ao longe, ao norte,
Numa grande capital.”*

Os versos transcritos, que passam por proféticos em relação ao desaparecimento de Sá-Carneiro, suicida em Paris,

“uma grande capital ao norte” — interessam à compreensão total de sua existência. Nas grandes capitais, o aturdido personagem de “Orpheu” encontrava campo propício ao ensaio de dispersão, que haveria de levar às últimas consequência, à dispersão total na morte.

Seu projeto final era morrer, buscar de olhos abertos aquilo que o comum dos homens só encontra de olhos cerrados e sem o desejar. Sua poesia é a de alguém *existencialmente falecido*. Falecido ao iniciar a peregrinação poética, que recorda a crônica de quem *já passou*, de quem se reconstroi a partir da possibilidade de não ter sido.

“A hora foge, vivida;
Eu sigo-a, mas permaneço...”

(“Dispersão”)

Para que a vida nos destrua não é preciso muito: basta-nos *permanecer*, mantendo-nos alheios às situações que nos acoçam, exigindo-nos a resposta urgente do momento. Morrer é não mais responder à premência da circunstância. Recorde-se “Caranguejola” (“ficar sempre na cama, nunca mexer, criar bolor”). Salta aos olhos a ironia de Sá-Carneiro para com a circunstância: enquanto esta passa, êle persiste como que na impassibilidade de quem nada mais espera...

A impossibilidade de ser atravessa cada um de seus instantes, imprimindo-lhe à obra a característica formal por excelência da produção romântica: a nota fragmentária. Em contraste com Pessoa, que se revela concluso em cada verso isolado, Sá-Carneiro continua fragmentário no conjunto e no singular. Vivia e criava a estilhaços.

A partir do Romantismo, a obra e a vida do poeta não mais se encadeiam em construções equilibradas e duradouras; desencadeiam-se em fragmentos fulgurantes. O fragmentário não significa algo de casual entre os românticos e seus pósteros. Na forma fragmentária, o finito e o infinito identificam-se melhor que na forma acabada e contida em limites.

Em segundo lugar, o produto de arte, uma vez congelado em seu enquadramento final, só por isso divorcia-se da vida. O poema concluso e perfeito, o quadro acabado constituem-se em obras de arte e nada mais, ao passo que a criação fragmentária conserva indefinidas suas fronteiras com a vida, de acôrdo com as exigências do Romantismo. Ao contemplarmos o esboço de algum desenho, êste só adquire sentido

por um ato de *preenchimento* mental, de nossa parte. O fragmento romântico exige-nos semelhante esforço de preenchimento. Exige ser *encarnado* para completar-se, só adquire sentido enquanto existencialmente projetado.

E por último, a produção fragmentária unifica-se, por dentro, com a biografia fragmentária, ambas correspondendo à mesma paixão pela *intensidade*, concentrando num só ponto tôda a energia expansiva do projeto vital.

No artista de “Céu Em Fogo”, a existência foi tão fragmentária quanto a obra. Seu drama foi o drama de sua geração, levado às derradeiras consequências: recondicionar a vida, a partir da arte.

Entre a vida e a arte algum elo se perdeu.

Com o advento do idealismo filosófico, a arte adquire as indispensáveis premissas para intitular-se retora e reconstrutora da natureza e da história. Quando a própria vida encarrega-se de demonstrar ao artista romântico sua impossível harmonia com a arte, dentro do mundo visível, a possibilidade de semelhante harmonia é transferida para o invisível. A vida, o amor, a arte somente no invisível, no além, encontram reconciliação. Esta é a mensagem de Werther, estrela tutelar do romantismo e do post-romantismo.

A impressão que nos domina ante o desaparecimento de Mário de Sá-Carneiro é que o poeta avançou tão longe na possibilidade de morrer, que não mais teve forças para recuar.

“Eu não me mato por coisa nenhuma: eu mato-me porque me coloquei pelas circunstâncias, ou melhor: fui colocado por elas numa àurea temeridade — numa situação para a qual, a meus olhos, não há outra saída. Antes assim. É a única maneira de fazer o que *devo fazer*.” (De uma carta a Fernando Pessoa).

A senda de Orpheu leva diretamente aos infernos, ao encontro terrorífico com o nada. O inferno guarda a metáfora por excelência do nada. Quem se encontra com o nada, projeta-se no inferno. E a experiência do infernal é a experiência do ontologicamente *sem sentido*, a precipitação nos vazios do ser, isto é, no próprio nada.

O poeta é o egresso dos infernos, alguém que sentiu faltar o solo a seus pés e precipitou-se na vertigem do sem sentido radical, ou seja, na vertigem do nada.

O poeta surpreende o ser no momento de sua auto-negação, o ser a caminho do não ser; e o não ser a caminho do ser.

Por isso, o poeta é quem descobre a morte. Só a poesia descobre a morte. A religião não a coloca como limite final e sim como trânsito a outra vida. A poesia, antes de configurar o além-mundo, desvenda simplesmente a morte como limite final de nossas possibilidades. Desvela a finitude da vida e o imperativo de nos criarmos sem cessar, se quisermos resistir à ameaça permanente e atual do nosso fim. — “Ser ou não ser, eis a questão” . . .

Sá-Carneiro foi um dos que não quiseram resistir. Poeta, encontrou a morte e dela se enamorou. Descobrir a morte é cair, desde logo, em seu campo irresistível de atração. A morte fascina. Ao mesmo tempo que coloca a existência como finita, desdobra-se como possibilidade de fuga, sem peias, da finitude.

O poeta dizia não poder recuar, não haver “outra saída”, por saber-se comprometido até as raízes com seu projeto de *dispersão*, o qual o impelia irresistivelmente à *dispersão final*, à morte. A *dispersão* era sua maneira de fugir à responsabilidade do finito; e a morte, a fuga inteira e triunfal.

O GRUPO DE “ORPHEU”

Pessoa e Sá-Carneiro haveriam de ficar como os dois maiores expoentes da geração de “Orpheu”.

Fustigados valentemente pelos riscos incalculáveis da criação artística, os membros de “Orpheu” impeliram a poesia portuguesa ao nível da poesia europeia contemporânea. O simbolismo português atingira projeção internacional, bastando lembrar o nome de Eugênio de Castro. Mas o simbolismo manteve-se nas fronteiras de um movimento estritamente “literário”. Não se definiu como atitude perante a vida, capaz de arrebatá-lo o projeto total de uma geração.

Após o longo período de embotamento estético em tôdas as atividades criadoras, surgem sempre alguns ou surge alguém dispostos a assumir os perigos integrais de novas e imprevistas descobertas; alguns espíritos destemidos que não recuam diante dos convites mais estranhos que porventura recebam em suas incursões ao desconhecido do homem.

O empenho de escandalizar, a fúria incontida de “épater” característica às novas gerações engolfadas no entusiasmo adolescencial da auto-afirmação, corresponde ao aspeto exterior daquele encontro terrível com a verdade de seu dever-ser.

No fundo da famosa insinceridade exhibicionista e cabotina dos “novos”, a fazerem tábula rasa de tudo quanto os precedeu, agita-se a sincera inquietação dos que navegam em águas desconhecidas. E as inumeráveis tentações da *pose* autosuficiente e desafiadora do universo, contam-se entre os outros tantos perigos que os ameaçam de extravio.

O grupo “Orpheu” utilizou-se amplamente do escândalo, da mistificação, da “blague” e de todos os efeitos sonoros, visuais e intelectuais que o arrancasse à obscuridade inicial. O primeiro número de “Orpheu” levanta a bandeira do “paúlismo, maneirismo poético inspirado no poema “Paíus”, de Fernando Pessoa. Como se sabe, o “paúlismo” pretendia apurar aos últimos requintes o que havia de “vago” e “subtil” no “saudosismo” de Pascoais.

Com a difusão das maneiras “paúlica”, “interseccionista” e “sensacionista” a poesia atinge, em Portugal, aquela aparência de maioridade ardentemente invejada em suas congêneres européias. Aparência, dizemos, pois que a autêntica maturidade criadora cristalizar-se-á, não neste ou naquele “ismo”, e sim na voz insulada dos dois maiores expoentes literários daquela época, bastante geniais para se afirmarem sustentados pelo que possuíam de mais pessoal e não pela inconsistência doutrinária das novas escolas, desacreditadas pelo seu próprio fundador como “coisas feitas para fazer passar”, isto é, coisas insinceras. (Páginas de Doutrina Estética” — pág. 27).

Aquilo que melhor denuncia o papel desempenhado pelo impacto de “Orpheu”, e, em sentido especial, pelas revelações de Pessoa e Sá-Carneiro, é observar que se inicia a partir daquele momento revolucionário o processo de *desumanização* da poesia em língua portuguesa. O que vem a ser o processo de desumanização da arte é bem elucidado por Ortega y Gasset no célebre ensaio de nome idêntico.

Demonstra Ortega (em 1925) como a sensibilidade artística moderna vai se tornando cada vez mais artística e menos humana. A tremenda *vontade de estilo* que comanda a nova inspiração em tôdas as esferas criadoras propõe-se a desrealizar infinitamente o real. E desrealizar, ou seja, estilizar, implica em desumanização. Os artistas voltam as costas à banalidade do demasiado humano, desprezam os dramas exclusivamente pessoais, como enredos de pobres melodramas. O elemento pessoal é identificado ao melodramático, à arte suburbana de que se devem envergonhar os novos. Criação estética não deve ser confissão vulgar de sentimentos. A arte será

sempre mais puramente artística e o artista, sempre mais artista, menos pessoal em suas inspirações e menos enquadrado em suas pequeninas misérias. A poesia, liberta da matéria humana que a forçava pesar e arrastar-se desajeitadamente sôbre a terra, recupera seu “poder aerostático e sua virtude ascencional”...

Passados alguns anos, verificamos que a tese de Ortega permanece válida quanto ao itinerário do artista moderno (para além do anedótico demasiado humano e pessoal). Apresenta-se discutível, entretanto, naquelas conclusões apontadas como procedimentos irreversíveis de desumanização. Assim, não é verdade que a arte moderna passaria, por definição, a evitar as formas vivas; que a obra de arte se consideraria jôgo e nada mais; que a produção da beleza esvaziar-se-ia de tôda transcendência, etc.

A própria vontade de estilizar sem limites, na qual Ortega enxergava o essencial da desumanização, logo entraria em crise. Não tardou o momento em que o artista perceberia, no esforço de estilizar, precisamente, algo de demasiado humano...

E aqui reside, a nosso ver, o ponto mais impreciso da tese orteguiana. *Estilizar* é próprio e exclusivo *do homem*. Na vontade de forma impressa em todos os produtos da cultura, anuncia-se a marca da subjetividade humana, define-se o plano de absorver a natureza nas categorias antropomórficas da inteligência e da vontade.

O ideal desumanizante, nos têrmos propostos em “La Deshumanización del Arte”, padece de funda contradição interna, conduzido a superar o humano por meio do humano, a substituir o anedótico e o melodramático pela incessante renovação estilística, como se esta não indicasse por excelência a condição do sujeito humano.

O impasse prossegue ao constatarmos que a eventual tentativa de desestilizar não passa de uma das variantes da paixão estilizadora. Ausência de estilo também é estilo. Não solveria nenhum conflito, abafar o sôpro de desrealização por amor à pretensa ingenuidade de refletir “as coisas como elas são” ao olhar primordial. ⁽¹⁾

(1) Todo intento primitivista de ressurreição do “ingênuo” em arte deveria ser precedido pela meditação destas palavras de Nietzsche, na “Origem da Tragédia”: “Agora é necessário dizer que esta harmonia, contemplada tão ansiosamente pelo homem moderno, a unidade do homem com a natureza, à qual Schiller aplicou a palavra “ingênuo”, não é um estado tão simples,

Sem embargo, ainda subsiste intacto o valor intrínseco do diagnóstico orteguiano, ao resumir o sentido fundamental da arte moderna no intento de superar o objeto. Os modernos criadores de beleza saltam por cima das formas naturais, em busca do ultra-objeto que se encontra para além da figura, ou recortado em figuras estranhas à experiência cotidiana.

Assim, "Orpheu" haveria de colocar, em lugar dos objetos, a sensação dos objetos, com todos seus abismos de visões, choques e vertigens. Pessoa e Sá-Carneiro trouxeram à poesia da língua português a os primeiros grandes arrepios daquele *desregramento sistemático dos sentidos*, exigido pela inquietação delirante de quase tôda genialidade romântica e post-romântica. "Desumanizaram" a poesia nas distorções de uma criatividade demoníaca, ao mesmo tempo que a humanizaram, introduzindo-lhe recursos de expressão do humano total.

Escapa à análise orteguiana um dos feitos mais significativos da arte contemporânea. Trata-se da reabilitação do cotidiano, daqueles conteúdos mais humildes e desprezíveis da vida diária.

Curiosamente, ao mesmo tempo em que a arte se distancia do familiar, dispõe-se a promover em temas da mais primorosa inspiração, coisas e fatos como que relegados à margem de qualquer estimativa espiritual. Com Cesário Verde, a vida das ruas já invadira o poema. Torna-se lícito mencionar os mil e tantos incidentes triviais de que se tecem os dias do homem.

Para Álvaro de Campos o cotidiano é tema de desespero. Já não reluz qual uma descoberta ou uma nova conquista, como ao tempo de Cesário. O cotidiano bloqueia os horizontes, ditando a Álvaro de Campos o que antes dêle não se ouvia:

que por si mesmo se produza ou é inevitável, que nós deveríamos encontrar no limiar de tôda e qualquer cultura, como se fôsse o paraíso da humanidade: isto sômente se poderia crer numa época que procurava imaginar o "Emílio" de Rousseau como um artista e que pensava haver achado em Homero um tal artista Emílio, educado rente ao coração da natureza. Onde encontramos o "ingênuo" da natureza somos forçados a reconhecer o maior efeito da arte apolínica; *que em primeiro lugar tem sempre de vencer um país de Titãs e de matar monstros e que deve ter-se tornado vencedor de profundezas espantosas de considerações sôbre o mundo, por meio de fortes e alegres ilusões.* Eis aí: o "ingênuo" é uma conquista tardia da cultura e não um dom primitivo da natureza. Por isso a perspectiva primitivista em têrmos de "volta à natureza", tem pouco sentido.

*“Ah, onde estou ou onde passo, ou onde não estou nem
[passo
A banalidade devorante das caras de toda a gente!
Ah, a angústia insuportável de gente!
O cansaço inconvertível de ver e ouvir!”*

Ou então:

*“Apague a luz, feche a porta e deixe de ter barulhos de
[chinelo no corredor.
Fique eu no quarto só com o grande sossêgo de mim
[mesmo.
É um universo barato”.*

A maldição reiterada do cotidiano, onde se revela o sentido nenhum da vida, marca o encontro do poeta com o desgaste final das possibilidades humanas.

O cotidiano, sem horizontes, opressivo e fastidioso, envolve o homem moderno, narcotizando-o e paralizando-lhe o acesso à verdade da própria circunstância. O cansaço infindável de ser, banha todos os seus movimentos e infiltra-se em cada uma de suas atitudes.

O famoso “Opiário”, de Álvaro de Campos, destila aquele mesmo “spleen” que servirá de pretexto a Baudelaire para algumas de suas mais ricas produções. Também Sá-Carneiro destila o tédio interminável de viver, em nota constante:

*“Ah, que me metam entre cobertores,
E não me façam mais nada!...”*

(“Caranguejola”)

Uma diferença, contudo, singulariza o cansaço metafísico de Álvaro de Campos, relativamente a Baudelaire e Sá-Carneiro: seja como for, Campos não permanece encerrado na sua cidade, nem sufocado entre bons cobertores. Campos, no “Opiário”, está a bordo, expõe-se ainda aos riscos e aos incômodos de uma viagem, e em qualquer viagem há sempre alguma procura, algum cuidado mal encoberto pelo próprio projeto existencial. O mortal aborrecimento de Campos vai à deriva do oceano, entre o finito e o infinito. Não se trata de um tédio definitivo e conformado de vez por tôdas com a mediocridade do confinamento suicida. É o cansaço que protesta contra o cansaço:

*“E afinal o que quero é fé, é calma,
E não ter estas sensações confusas.
Deus que acabe com isto! Abra as eclusas
E basta de comédia na minh'alma!”*

O NIILISMO EM ÁLVARO DE CAMPOS

Se o tédio embebe Álvaro de Campos, não se trata do tédio crepuscular, privilégio do niilismo absoluto.

O niilismo é a desvalorização essencial de todos os sêres.

Desvalorização essencial, isto é, depreciação das essências: o esvaziamento ontológico da existência, eis aí o niilismo.

O niilismo é o caos, tanto na acepção corrente de anarquia geral, quanto na acepção etimológica de *vazio, sem fundo, abissal*.

Aquela *anarquia* indomável que arremete contra o mundo Álvaro de Campos, fragmentando-o em mil pedaços. Aquele *vazio* que o impele a transfundir-se no puro ser mecânico, a “exprimir-se todo como um motor se exprime”. Aquele *sem fundo* insondável de um bólido que se precipita, sem rumo, no infinito, e aquêle vórtice pré-humano dos gritos de marinheiro, quando a palavra explode na deflagração final, energia liberta da linguagem, transbordando para os horizontes... Os gritos do marinheiro Jim Barns prolongam até nós a ânsia imemorial de navegar ser preciso e viver não ser preciso...

Álvaro de Campos, “enfant terrible” da família heteronímica, irrompe, de fato, como um personagem niilista. No registro delirante de sensações que o atropelam, *vai implícito um projeto de destruição da linguagem*. A linguagem é intimamente violentada pelo impulso desintegrador de vãos que pretendem enlaçar a simultaneidade infinitamente diferenciada e contraditória do universo. Na “Ode Triunfal” e na “Ode Marítima” faz-se patente a prodigiosa e crescente aceleração verbal que sobe ao climax naquelas violentíssimas interjeições em que a palavra rodopia, descontrolada, em volta de si mesma.

À desagregação do aparelhamento verbal, segue-se o encontro de outra linguagem mais poderosa.

*“Ah, poder exprimir-me todo como um motor se exprime!
Ser completo como uma máquina”!*

Sabe-se que a incessante dinâmica da civilização industrial só se justifica a partir do niilismo histórico vigente, o

qual reduz a nada o prestígio das formas ontológicas, possibilitando sua irrestrita manipulação pela subjetividade triunfante. É a tese de Martin Heidegger.

Em outras palavras: o pressuposto do progresso técnico é a posição da natureza como matéria prima, o que é atitude niilista. O niilismo ascendente transforma o desenvolvimento histórico do homem em um programa de trabalho no qual a máquina representa o primeiro e único papel. Este, é o niilismo industrial, que transforma a natureza em matéria prima do espírito. Domina a "Ode Triunfal".

Mas há outro niilismo ainda mais fundo, que transforma natureza e espírito em alimentos de um vazio ainda maior. Este é o niilismo "beatnik" e domina a "Ode Marítima".

Um e outro destroem a linguagem. Com a diferença que o niilismo industrial a destroi pelo modelo cartesiano de Mallarmé, que toma a palavra qual "res extensa"; e o niilismo "beat" (na falta de outro nome) a destroi pelo modelo irracional de Rimbaud. (Sabemos que o Rimbaud de Álvaro de Campos foi Walt Whitman.)

O tema da destruição e reconstrução da linguagem introduz-nos diretamente ao tema da poesia.

A PERGUNTA PELA POESIA

Afirmávamos ao início deste trabalho (pág. 1), que, perguntar por Fernando Pessoa é perguntar pela poesia desde sua gênese. Entendemos que o fenômeno Pessoa só se esclarece através do fenômeno Poesia.

Devemos inverter a perspectiva ordinária, segundo a qual a poesia é explicada pelo poeta, individualmente. Ésquilo, Sófocles e Eurípedes nada nos dizem de si como figuras isoladas. Só adquirem transparência no contexto de possibilidades do teatro grego. Não somente Beethoven explica sua música, como é a própria música que empresta forma e conteúdo a êsse personagem que chamamos *Beethoven*. Semelhante personagem não aparece dado desde logo, qual entidade acima do espaço e do tempo, fonte inexaurível de vibrações sonoras. A concepção monumentalista do "gênio" localiza no homem isolado a origem do impulso criador, responsabilizando-o integralmente por sua obra, como se não fosse a inspiração do "gênio" o produto das expansões de um organismo cultural em desenvolvimento. A individualidade

isolada não cria movida por virtudes demiúrgicas, mas instigada pelos fins supremos da ordem cultural em que veio à luz.

Sabemos que novidade alguma acrescentam êsses conceitos. No entanto, o que temos visto e ainda veremos por muito tempo, é a incurável tendência de interpretar a obra através do autor, como se êste, “dominus” absoluto, a arrancasse do nada, sem qualquer mediação.

Fenômenos como Pessoa exigem outro enquadramento no que toca às relações entre o autor e a obra, precisamente por representarem os autores, em Pessoa, (isto é, seus heterônimos) nítidas derivações da obra. Os heterônimos recortam-se como as primeiras expressões criadoras na existência do poeta, anteriores ao fluxo de poemas que lhes seriam distintamente imputados. Antes que Pessoa se dispusesse a inventar seus poemas, a poesia é que inventou o poeta na multiplicidade de suas personificações.

Que era o escrever para Álvaro de Campos?

Eis sua resposta:

*“Depois de escrever, leio...
Por que escrevi isto?
Onde fui buscar isto?
De onde me veio isto? Isto é melhor do que eu...
Seremos nós neste mundo apenas canetas com tinta
Com que alguém escreve a valer o que nós aqui
[traçamos?...”*

Menos que outra qualquer, a poesia de Pessoa não pode ser explicada por seu presumido autor (ou autores). Com o advento do maior poeta moderno da língua, a idéia de autor perde a validez e é substituída pela idéia de *intérprete*. Aprendemos que parece tão absurdo atribuir restritamente a alguém a autoria do poema, quanto aos amantes, a invenção do amor. O amor não admite autores, exige intérpretes e nada mais. E o poeta não é o autor e sim o intérprete das suas vozes inumeráveis.

A POESIA E O DESGASTE DA PALAVRA

Perguntamos pela poesia.

Sabemos que o instante mais propício para indagarmos de alguma coisa é aquêle em que esta se oculta. Assim, o

desgaste da palavra poética propicia a ocasião mais adequada para renovarmos a pergunta pela essência da poesia.

O desgaste da palavra poética abre campo a êsse imenso e variadíssimo esforço renovador das formas literárias, que empolga a produção dos poetas, críticos e prosadores mais solicitados pelas modernas exigências de expressão. Para nossos escritores, a palavra nasce cansada a todo momento, e devem realizar prodígios malabarísticos para não se extraviam nas ciladas daquêle cansaço. Escrever torna-se risco de consequências imprevisíveis. A linguagem é olhada com desconfiança por sua resistência à fluidez inconsútil da vida psicológica e a palavra sofre tentativas sempre renovadas de permeabilização. Não guardar vinho novo em odres velhos, parece o lema dominante.

Nos dias do "Orpheu", o cansaço da palavra aprisionava-a em duas maneiras sedições, uma tributária da outra: a maneira simbolista e a maneira saudosista. O simbolismo refulgira com seus mestres, desde a sensibilidade rarefeita de Antônio Nobre, chorando as máguas do exílio e a orfandade da aldeia natal. Prossegue a influência simbolista, com Eugênio de Castro, Camilo Pessanha, Florbela Espanca, Augusto Gil e os poetas que haveriam de esgotar-lhe as últimas virtualidades. O saudosismo de Pascoais logrou, sòmente, apurar o *panteísmo espiritualista* dos simbolistas, enxertando-lhe, ainda, o princípio metafísico da Saudade.

Passados os grandes representantes do simbolismo e do saudosismo, ao tempo de Pascoais restavam nada menos que os estéreis arcabouços da "maneira" simbolista e da "maneira" saudosista. — A palavra jazia exaurida.

De que forma se manifesta, concretamente, o fenômeno da desvalorização da palavra, característico à literatura em crise?

Os diversos ciclos literários desdobram-se conforme um destino fatal, circunscritos implacavelmente em seu alcance. As possibilidades germinais do presente ciclo criador, estratificam-se pouco a pouco numa totalidade orgânica de temas e expressões, construindo o recinto fechado da "escola literária".

Certa cosmovisão poética e sua correspondente linguagem aparecem juntas desde o início, surgem paralelamente. À medida que a cosmovisão dessa escola se faz linguagem, aproxima-se mais e mais o ponto ideal de equilíbrio entre o repertório típico e o dizer característico. Temática espe-

cífica e linguagem terminam por se identificar, em perfeita transparência. Começa o fastígio da Escola (ou do autor), erigida em modêlo universal para seus aderentes. O dizer da Escola passa a constituir-se em sistema definido de respostas prèviamente articuladas a tôda conquista criadora posterior.

Tomemos o Simbolismo, a corrente literária imediatamente anterior à geração do "Orpheu". O célebre "Manifesto" de Moréas (1886) conclama os poetas franceses do tempo, à guerra contra os padrões dominantes da poética parnasiana e realista. A livre expressão do "mundo interior" e seus mistérios, esquecidos pelo fácil cienticismo da sensibilidade positivista e naturalista, propõe-se como direito fundamental ao novo poeta. Ao materialismo confuso daqueles tempos opõe-se um espiritualismo difuso apagando os limites entre o subjetivo e o objetivo. Vem à tona a riqueza noturna do subconsciente e do inconsciente. O arsenal das tradições inoportunamente banidas pelo realismo, fornece impulsos para estranhos horizontes. A inspiração volta a ser mergulho sem fronteiras no desconhecido do mundo e do homem. E o elemento no qual palpita a inspiração, a palavra, transfunde-se em fluido etéreo e extra-terreno. Perde o recorte nítido, a significação precisa.

Pela primeira vez, *as próprias palavras servem, não mais de conduto para a criação poética, e sim de motivo direto para esta.* Pela primeira vez, com o simbolismo, as palavras constituem fim e não meio. A potencialidade imagística da palavra isolada aturde a delicada organização nervosa dos simbolistas. O poema, como que se transfere para o mais recôndito de certos vocábulos preferenciais, dotados de virtudes opiáceas. Esta volúpia anímica das palavras tempera as cordas dos simbolistas essencialmente musicais: Verlaine, em França; Eugênio de Castro, Florbela Espanca, Augusto Gil, em Portugal; Cruz e Sousa, Alphonsus de Guimaraens, no Brasil.

Por volta de 1910, quando a vida intelectual de Fernando Pessoa progride em seus impulsos decisivos, o movimento simbolista padronizava o gôsto literário em Portugal. O saudosismo de Pascoais, prestes a surgir, não se revelaria mais que o refinamento de uma faceta simbolista: a paixão pelas visões em profundidade no espaço e no tempo, o culto embriagador das perspectivas infinitas que dissolvem o objeto no além-espaço e no além-tempo. Neste *além* encontraria o saudosismo sua atmosfera propícia.

No fastígio do Simbolismo, tôda poemática possível já se externara em poemas arquetípicos, condicionando o futuro de todos os versos simbolistas ainda não escritos. Declara-se o círculo vicioso invencível entre objeto poético e estilo. Tem lugar a associação irresistível entre o repertório preferencial dos poetas, e aquela sistemática verbal que o enuncia.

Assim como a soberania de certos e determinados motivos literários condiciona o léxico e a sintaxe correspondente, assim também a sintaxe e o léxico soberanos condicionam os motivos e o conteúdo das produções literárias vigentes. Encadeia-se associação mais ou menos automática entre as sugestões sopradas por certos adjetivos, verbos e substantivos, pelo corte peculiar da frase, e o campo intuitivo cabível nessa linguagem. Uma vez formulada a proporcionalidade ideal entre linguagem e temática vigentes, a palavra poética repercute vinculada fatalmente ao círculo daquelas referências fixas que não pode evitar; *a palavra se cansa e entra em crescente processo de desgaste, pela impotência de enunciar o novo.*

Veja-se a poesia que marca a estréia literária de Pessoa, o célebre poema "Paíus" (à luz na "Renascença Portuguesa", em 1914). "Paíus" pretendia reagir contra os excessos simbolistas, contra a super-embriaguez da alma, esquecida a natureza. O Simbolismo não merecia nenhuma confiança por parte de Pessoa, que o julgava "absolutamente subjetivo", exemplo eloquente de poesia "degenerativa". No entanto, pensando e sentindo assim, Pessoa articula, em sua composição de estréia, um dos mais perfeitos monumentos do Simbolismo; super-intelectualizado, é verdade.

Dispôsto a negar de vez o Simbolismo, o poeta enriquece-o ainda mais, por lhe ser impossível, no momento, saltar fora da rêde invisível que preformava, então, a palavra literária. O "paúlismo", maneira poética derivada de "Paíus", permanece tributário da corrente simbolista. Só após encaminhar-se para sua autêntica orientação poética, independente de qualquer Escola, Pessoa haveria de superar em definitivo, não apenas o Simbolismo, — como qualquer influência exterior. — "Paíus" ficaria como expoente perfeito de uma poesia que não seria a de Pessoa, ao mesmo tempo em que os adeptos do "paúlismo" não se cansariam de estudar e analisar detidamente tal paradigma, adotado como fonte primordial da poesia pretensamente post-simbolista.

Assim, o poema exponencial costuma servir de padrão histórico para as produções dos demais artistas contemporâneos. Passa a limitar-lhes o vôo e o ritmo das incursões em territórios cada vez menos secretos.

É a preponderância do poema sôbre a poesia, bem típica e ilustrativa do desgaste da palavra.

(continua)

A FILOSOFIA DO RECONHECIMENTO

VICENTE FERREIRA DA SILVA

SE existe na seqüência histórica das investigações filosóficas um problema autenticamente “moderno”, cuja ata de nascimento possui menos de dois séculos, é sem dúvida o problema do conhecimento do Outro ou dos *eus* exteriores ao nosso eu. A comunicação inter-humana, inter-psicológica ou inter-subjetiva é uma experiência diuturna e contante da nossa vida, constitui, em última instância, o próprio exercício de nossa existência que se funde nessa reciprocidade de contatos conscienciológicos. Essa evidência constantemente renovada de nosso ser-com-o-outro, de uma coexistência no plano de uma comunidade de Eus, como pode ainda propôr enigmas e dificuldades especulativas que exigem uma perquirição filosófica urgente e inadiável? Como o óbvio e evidente, a verdade de todos os dias, pode se transformar em campo de lutas do pensamento humano?

A filosofia sempre foi um desafio e uma superação das evidências de primeiro plano, das pseudo-evidências, das representações óbvias e costumeiras, dos hábitos de pensar, que encobrem os mais árduos problemas do intelecto. A atitude natural ou quotidiana da consciência se compraz nessas representações óbvias e muito conhecidas de tôdas as coisas, não vendo problemas a nenhum respeito e tendo respostas prontas para tôdas as questões. Se tudo vem forrado do emblema do palmar e evidente isto não deriva da profundidade do pensar quotidiano e da consciência banal, mas muito pelo contrário, da defesa ante o pensamento, do não-pensar que projeta e hipostasia fora de si as formas de compreensão e os conceitos tranquilizantes e triviais do intercurso social comum. Os problemas existem justamente onde ninguém ou todo-o-mundo não vê qualquer problema ou aporia. Aqui a “verdade” aceita e concorde oculta e desfigura a verdadeira verdade, a verdade oculta, como já havia entrevisto Heráclito ao afirmar que a harmonia aparente encobre a harmonia

recôndita. Portanto, para o homem comum, a relação do homem com o homem, o diálogo humano em todos os níveis, não envolve nem exige um trabalho especulativo de maior monta. É um fato comum, uma moeda corrente, a mais enfática de tôdas as realidades. Quando resolvemos, entretanto, inquirir sôbre a essência de nossa relação com o outro, sôbre as formas de nosso autêntico acesso ao ser-outro do outro e reciprocamente da vida que levamos na consciência do outro, isto é, do nosso existir-fora-de-nós na alma do outro, somos imediatamente assoberbados por ingentes e intransponíveis barreiras filosóficas, somos justamente solicitados à elaboração de uma gnoseologia da existência do outro.

Em primeiro lugar colocar-se-ia a questão preliminar, que se bem não pretenda qualquer validade metodológica, servirá muito para desbastar o caminho: como sei que não estou só? Que garantias tenho de que a minha consciência não é a única realidade? Como vencer o solipsismo? Tôda experiência que posso ter de qualquer objeto, processo, ou possibilidade é minha experiência, vivência imanente a meu eu, e mesmo quando indique uma transcendência, um ser-fora-de mim, essa indicação ou alusão é reabsorvida na minha mente. Sob êsse ponto de vista, “o mundo é minha representação” (Schopenhauer) e tudo o que eu possa encontrar, em nada me pode auxiliar na ruptura de minha incrível solidão. Percebendo um outro corpo humano ou um corpo semelhante ao meu e dotado de manifestações psíquico-vitais, ornado das características “humanas” que possuo, como posso inferir que essa ocorrência que se efetua no teatro da minha consciência revela uma outra consciência situada além da minha consciência? Como a minha consciência pode me levar além dela, se tudo o que penso é pensado por mim? É o desfiladeiro solipsístico em que é compelido Husserl no início de sua análise fenomenológica da experiência do outro. “Quando eu, o eu que medita, me reduz através da *εποχή* fenomenológica ao meu eu transcendental absoluto, não me tornei por isso menos *solus ipse* e o permaneço enquanto permaneça sob índice “fenomenológico” e efetue uma explicitação de mim mesmo⁽¹⁾. A redução fenomenológica se efetua numa transcendência ou superação do ser-independente do ente (em relação à consciência), com a sua consecutiva

(1) EDMOND HUSSERL *Meditation Cartésiennes* — Introduction à la Phénoménologie — J. Vrin — pág. 75 — 1947.

subordinação às funções constitutivo-transcendentais do próprio sujeito. O *ego cogito* absorve em si, daí por diante, a totalidade do real, tôdas as coisas e possibilidades que passam a ser unicamente formas de pensamento. “Qualquer sentido ou ser imagináveis, imanentes ou transcendentales fazem parte do domínio da subjetividade transcendental enquanto constituidora de todo sentido ou ser” (2). É a partir, entretanto, da esfera do *cogito* humano e de suas vivências, da interioridade da nossa vida, que devemos, na opinião de Husserl, achar o caminho para a afirmação da existência do outro e da alteridade das consciências. Eis que uma investigação mais dilatada das próprias experiências e intencionalidades da consciência individual deve nos arrastar a uma ruptura do solipsismo metodológico e nos abrir para o universo complementar dos eus exteriores em sua presença indefectível. O mundo não pode ser unicamente minha representação, porque no próprio ser dessas representações, na forma dessas formas está inscrita a co-presença do outro. A existência de uma outra consciência funciona como uma condição de possibilidade da constituição de qualquer ente, de qualquer objeto, que se apresenta a mim como realidade pública e franqueada a uma comunidade de eus possíveis.

A colocação do problema do reconhecimento, da *Anerkenung*, foi impostado por Husserl em termos puramente teóricos como se o outro se desse a nós como exclusiva instância de conhecimento. A advertência do outro, subsequente à advertência de nós mesmos, se daria como percepção do outro. O *prius* seria a consciência de si, a auto-consciência, o posterior seria o eu-estranho como conteúdo intencional dessa consciência. O certo é que afirmar que a presença do outro é essencial à configuração do nosso mundo, a sua garantia de objetividade como mundo-em-comum não implica o nosso real e possível acesso ou conhecimento da alma do outro. Se o que podemos inicialmente assinalar da presença estranha é a sua presença corpórea ou sensorial, a sua presença enquanto organismo, então a nossa empatia da alma alheia só poderá emergir de uma transferência de conteúdos psíquicos à base de analogia das manifestações somáticas. A isomorfia dos gestos e comportamentos seria o estímulo e a motivação do sentimento do outro, sentimento puramente ilusório pois se nutriria de nossas vivências projetadas. O eu-estranho transformar-se-ia numa de minhas possibilidades

(2) Ibid., pág. 71.

de ser-outro, um alter-ego; o outro como desdobramento fantástico de mim mesmo. O outro enquanto outro, a consciência e psiquismo alheios em sua autóctone modalidade, permaneceriam nesta concepção totalmente infensos a qualquer participação ou mesmo aproximação.

Poder-se-ia argumentar que a própria formulação verbal do problema da existência do outro, como problema do reconhecimento, isto é, do conhecimento reiterativo das nossas potencialidades nos outros, nos determina a uma concepção teórica ou cognitiva do encontro humano. Esta interpretação, entretanto, do sentido do reconhecimento é totalmente falsa. O reconhecimento não prescreve em anterioridade qual a forma segundo a qual os homens se fazem presentes uns aos outros, qual a conexão primordial que fundamenta o ser-com-o-outro dos protagonistas históricos. Nem condiciona por outro lado a premissa da consciência de si, do *cogito*, como manifestação original fundante de qualquer manifestação do outro. O reconhecimento pode se originar de interações mútuas que exorbitam o esquema cognitivo e que fazem emergir a consciência do outro.

Em primeiro lugar, devemos lembrar, que situar o *cogito* ou a auto-consciência como ponto de arranque de qualquer revelação do "socius" humano já é uma peculiaridade histórica do espírito, do espírito como auto-apreensão na forma da subjetividade. A subjetividade é uma forma histórica e efêmera do espírito. Lemos com efeito na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel: "Com a consciência de si, ingressamos na terra natal da verdade. É mister compreender inicialmente como surgiu esta figura da consciência de si".⁽³⁾ A figura da consciência de si, da subjetividade, do *ego cogito*, como manifestação consciente de si mesmo, surgiu no curso da história do espírito; é uma forma de realização subjetivo-humana que se apresentou como resultado de uma longa evolução. Uma teoria das conexões inter-humanas fundada na primazia do *cogito* expressa unicamente uma idiosincrasia temporal-histórica da experiência de si e da experiência do outro. Que o problema da reciprocidade e interação das consciências admitia uma larga margem de variação epocal, que o "sentimento" do outro é uma variável histórica, constitui um fato já explicitamente assinalado por Max Scheler em seu importante estudo "Von Wesen und Formen der Sympathie". Aí se fala não só dos aspectos mutáveis da

(3) G. W. F. HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. Hyppolite, Anbricr, Paris, 1939, Tome I. pág. 146.

percepção recíproca dos homens, mas também das teorias “relativas” do reconhecimento que tem sua validade restrita a certas épocas, culturas ou momentos históricos. Contudo Scheler se apressa em esclarecer que a doutrina do reconhecimento admite uma solução como ontologia definitiva do *miteinander-sein*. “Do fato que tôdas as teorias propostas até hoje possuem um caráter relativo, não se segue que a explicação das origens do conhecimento que temos do outro-eu não comporte senão teorias relativas. Pelo contrário, deve existir, existe certamente uma teoria absoluta, mas esta deve ser suficientemente formal para poder englobar tôdas as teorias relativas, como tantas teorias parciais aplicáveis a agrupamentos especiais e a fases de desenvolvimento particular das relações humanas”. Como veremos a seguir, esta teoria deveria ser desenvolvida anos depois pelo filósofo Martin Heidegger ⁽⁴⁾.

Sem pretender empreender qualquer incursão histórica na série das idéias expendidas sôbre a gnosis do outro, é necessário ressaltar que o próprio termo “*anerkenung*” e o desenvolvimento da problemática se deve ao filósofo J. G. Fichte. Em sua célebre obra “*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslere*” (Iena, 1796), estuda amplamente a questão, colocando, entretanto, o fenômeno na dimensão de uma *Wechselwirkung*, de uma ação recíproca das consciências enquanto comportamento e praxis. Só na ação e na ação recíproca de seres racionais, isto é, de seres capazes de limitar seu campo de ação no mundo sensível em vista da liberdade ou ação de outros seres, pode nascer uma experiência do outro. Só na ação e na influência recíproca pode originar-se a consciência de si e o reconhecimento do outro. Ora, para Fichte o homem *intui* o campo de sua liberdade ou de suas infinitas possibilidades de ação como intuição sensorial, como percepção de um mundo: reciprocamente, podemos afirmar que o mundo nada mais é que a auto-intuição da liberdade, o reflexo de nossas capacidades de modificação livre do já-feito. Essa esfera do modificável ou da modificabilidade exige para que a pessoa humana — *der endlich vernunftige Wesen* — possa atuar em seu interior, que também compareça como forma visível e corpórea. “O ser racional não pode manifestar-se como indivíduo atuante, sem adjudicar-se um corpo material para com isto poder determiná-lo”. ⁽⁵⁾ Através do corpo como forma articulada e em

(4) Martin Heidegger — no cap. IV da I seção do livro: “*Sein und Zeit*”.

(5) *Grundlage des Naturrechts*, p. 56.

movimento, o sujeito pode tornar-se causa de modificações no mundo sensorial, pode transformar o mundo segundo um plano determinado de movimentos. O corpo ou o organismo articulado é a auto-intuição da causalidade do eu na esfera material. O corpo, segundo Fichte, é a esfera da totalidade das ações livres da pessoa, e nela devem estar contidas tôdas as pré-formações potenciais da vontade. Tôda determinação particular da ação deve necessariamente se expressar numa modificação da disposição corpórea, de tal maneira que o homem traduz-se na vida somática; é o mesmo enquanto o corpo é o mesmo e cessa de ser quando êste desaparece. Ora se toda atividade do indivíduo “é uma certa determinação do corpo articulado”⁽⁶⁾, tôda limitação, cerceamento ou impedimento aos movimentos do corpo implica uma supressão da liberdade. Em consequência qualquer interação de consciências supõe a presença simultânea dos organismos articulados numa mesma esfera sensível ou num mesmo mundo, sem por isso se admitir que os corpos materiais das pessoas possam ser modificados ou usados como pedaços da natureza. Além disso, se supõe que os corpos, além de serem órgãos efetores de variadas modificações da forma das coisas — e o homem, segundo Fichte, só pode modificar a forma das coisas — sejam órgãos perceptores das influências exteriores e principalmente dos outros corpos. Todo o nosso corpo é assim um órgão sensorial ou percipiente. Incidentalmente desenvolve Fichte nesta altura uma significativa teoria sôbre a natureza *ativa* da percepção, sôbre o processo motórico e realizante que subjaz à aparente passividade perceptiva.

Se toda a influência ou interação de corpo a corpo deve respeitar as potencialidades de atuação livre da consciência, a verdade e o sentido dessa atuação não pode se realizar no que Fichte denomina a matéria bruta ou grosseira, a corporalidade física do corpo. O filósofo distingue na esfera sensorial uma matéria grosseira e uma “*Feinere oder subtilere Materie*”⁽⁷⁾, um meio material impalpável e subtil através do qual aos eus é possível um intercâmbio frutuoso na liberdade. O meio acústico e luminoso deverá funcionar como mediação necessária, que, possibilitando uma ação sôbre o outro não limita, cerceia ou destroi os órgãos materiais da liberdade. Acontece que a matéria subtil é infinitamente modificável através da simples vontade, permitindo através

(6) Cf. *Ibid.*, pág. 63.

(7) Cf. *Ibid.*, pág. 70.

da presença visível de homem a homem, do olhar e do ser olhado, da infinita linguagem dos gestos e das atitudes e, por outro lado através da palavra, da música e da cultura verbal em proporção recíproca das consciências. Toda a atuação entre os homens deverá se realizar através dos *órgãos superiores* capazes de modificar a “matéria subtil” e ser modificados por intermédio de modificações da matéria subtil. O reconhecimento devia se realizar pela simples “*ercheinung*” ou manifestação do corpo, como corpo de um ser livre, desde que toda a capacidade da pessoa se traduz na forma original que aí está. “Ele deve agir pela sua simples existência no espaço através de sua figura, e agir de tal maneira que cada ser racional seja compelido a me *reconhecer* por racional e assim me tratar” (pág. 75). Nesta ação sem ação da simples presença do corpo, neste agir da “simples forma” (*blosse ruhende Gestalt*), traduz-se o fato que no corpo humano não se estampa um conjunto limitado de comportamentos visíveis, uma organização fixa e determinada, mas uma alusão a uma determinabilidade infinita de articulações e formação eventuais. “Em resumo enquanto todos os animais já estão completos e prontos, o homem é somente insinuado e bosquejado... Cada animal é o que é: *der Mensch allein ist ursprunghlich gar nichts*”. Não sendo nada de pronto, o homem é um fazer-se, um criar-se, um cultivar-se, um transformar-se, atitudes que se coligem na forma cultural e produtiva de seu ser. No fundo constitui essa carência de acabamento — *diese mangel an Vollendung*⁽⁸⁾ — o próprio pressuposto da auto-determinação e da liberdade configurada do ser racional. Quando saímos das mãos da Natureza, quando o nosso rosto nasce para a vida é ainda uma massa dúctil e incomposta que unicamente através da educação e do refinamento espiritual pode vir a tornar-se o veículo de expressão de todos os sentimentos sociais. Portanto constitui o corpo humano, em seu simples aparecer, “*in seine ruhrend Gestalt*”, já uma codificação da liberdade, um apêlo à minha liberdade, atuando pelo seu simples aparecer.

“Assim, quando olhas para essa Figura deves necessariamente considerá-la como a representação de um ser racional no mundo sensível, na medida em que tu mesmo o és”⁽⁹⁾. Vimos acima como a atuação recíproca entre os sujeitos livres não deve ocorrer através do choque e dos impedimentos da força física, mas sim pela modificabilidade da matéria

(8) Cf. *Ibid.*, pág. 84.

(9) Cf. *Ibid.*, pág. 73.

subtil. Ora, a manifestação do corpo humano, trazendo em si a transcendência do sujeito e realizando a capacidade pessoal em sua forma sensorial, já é uma atuação sôbre meu eu ou sôbre meus órgãos perceptores superiores, anunciando a copresença de outro ser humano. Pela simples inspecção da particular *determinação* da liberdade expressa no corpo do outro, vejo-me compelido a *reconhecê-lo* como instrumento de uma liberdade alheia à minha e pautar a minha conduta em consonância com êsse reconhecimento. A possibilidade de uma consciência de si encontrar e reconhecer uma outra consciência de si, se efetua através da mediação corpórea, mediação, aliás, portadora de todos os valôres da auto-formação cultural e espiritual. Podíamos lembrar, neste sentido, o pensamento de Ortega y Gasset: o corpo é um aparato semântico, um produto do artifício cultural e não um dado ou um organismo avulso à consciência. Portanto, a percepção e o reconhecimento recíproco entre as pessoas que compõem um grupo social, se realiza na pura atuação recíproca sôbre os órgãos superiores (através da matéria sutil), no ver e no ser visto, no falar, apelar e ordenar, em tôdas aquelas influências que não suprimem ou impedem os movimentos das partes materiais do corpo ou a determinabilidade dos órgãos inferiores. O reconhecimento nasce de uma atuação, de uma ação do outro sôbre mim na linguagem luminosa de sua aparência, na visão do rosto humano. Neste caso, presença é ação ou melhor é ação modificadora específica do sujeito-objeto humano sobre meu campo sensorial que constitui sua presença, presença que por sua vez põe as alternativas do *reconhecimento* ou do *desconhecimento* do outro. Posso tratar o outro como um pedaço da Natureza ou da matéria, conformável aos meus fins e podendo ser usado desta ou daquela maneira: posso me considerar como uma única vontade num mundo de puros objetos, com aquela liberdade que desconhece (ou não reconhece) as outras liberdades. Os outros seriam instrumentos inermes em minhas mãos, considerando o seu ser-humano e seu *status* próprio, um apêlo que não me diria respeito, pelo qual passaria indiferente. O abastardamento do outro em seu ser-coisa-para-mim, o desconhecimento do outro arrasta entretanto ao abastardamento do meu próprio ser, pois não existirá mais ninguém de reconhecido em seu valor, com a competência para reconhecer-me.

O meu ser exige ser revalidado pelo outro — a comprovação social — a menos de perder para si mesmo qualquer medida e qualquer confirmação de seu valor ou desvalor. A categoria do testemunho, o valor do espírito em que se reflete o nosso

ser traduz a significação e importância do juízo emitido sobre nós, e na medida em que nos identificamos com o nosso ser-para-o-outro expressa amplamente o sentimento de nossas qualidades. Esse testemunho não necessita concretizar-se na sociedade presente, nos homens do mundo circundante, podendo ser um apêlo ou uma expectativa de compreensão que transcende um tipo de mentalidade específica. No pensamento de Fichte a autolimitação da liberdade própria em vista da liberdade do outro, a limitação do campo de ação do meu corpo no mundo sensível em vista das possibilidades de ação do corpo do outro, consubstancia o fenômeno do reconhecimento. Com isto, nenhum corpo é tratado como meio, mas sempre como fim, e são preservados os direitos naturais de uma comunidade de pessoas agindo no mesmo e único mundo sensível. O que se manifesta e patenteia através do drama do reconhecimento é uma verdade humana, é um conteúdo metafísico que indica a sua primazia através das vicissitudes da história. O eu que luta pelo seu reconhecimento e sente-se, portanto, não-reconhecido, constitui um conteúdo estranho a si mesmo, tomado por outra coisa, alienado. Toda doutrina particular do reconhecimento implica a definição de uma verdade ou essência humana e o complementar desfiguramento dessa essência através da ocultação ou desconhecimento de seu ser. Essa essência humana pode ser, como no caso de Fichte, a própria liberdade, a própria transcendência do sujeito, pois é justamente esse conteúdo que então exige uma afirmação peremptória.

No pensamento de Fichte a doutrina da existência do outro e de seu reconhecimento se expôs como postulado normativo, como pura idealidade racional rígida. Esta a crítica que Hegel dirigiu ao idealismo de Fichte em páginas célebres de sua *Fenomenologia do Espírito*, obra em que, por outro lado, vem tratado o problema segundo um prisma completamente novo. Para Hegel a “consciência de si” é essencialmente movimento, desenvolvimento, volta a si-mesmo através do seu ser-outro, e não pura asserção imediata do sentido absoluto do Eu e do Espírito. Afirmar a primordialidade da consciência, do Eu, sem revelar o protagonismo desse espírito através das etapas de seu caminho, equivale a “não pensar conceitualmente esta afirmação”⁽¹⁰⁾. “O idealismo que em lugar de apresentar este caminho, começa com essa afirmação, não é mais que uma pura afirmação que não se

(10) HEGEL, ob. cit., pág. 197.

pensa a si mesmo e que não pode tornar-se concebível pelos outros” (11). Hegel irá mostrar o drama do reconhecimento inserido no desenvolvimento do “espírito do mundo tornando-se consciência de si”.

O ser-outro da consciência, a sua alienação original, é o estar perdida no elemento da vida, das pulsões sensoriais e do ser *imediato* simplesmente vivente. Cada homem é, nesse estágio, uma coisa singular, um fragmento da vida, um eu imediato sem qualquer interioridade. O que existe para essa “coisa viva” é o mundo como *objeto do desejo*, como objeto a ser negado em sua negatividade. Os homens se relacionam entre si reciprocamente como *paixões* que procuram a satisfação de seus apetites entre si na roda sem fim da vida. “Um indivíduo surge face a face diante de um outro indivíduo. Surgindo assim imediatamente, êles são um para o outro como simples objetos quaisquer; êles são *figuras* independentes e como o objeto aqui se determinou como *Vida*, são então consciências engolfadas no ser-da-vida, consciências que ainda não realizaram, uma para outra o movimento de abstração absoluta, movimento que consiste em extirpar de si todo ser-imediato e ser simplesmente o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma”. Hegel, portanto, pressupõe um estágio puramente “natural” da consciência, homens sem qualquer liberdade interna ou auto-atuação como prólogo lógico à aquisição dêsse poder subjetivo e verdadeiramente humanizante. Cada um dêsses *eus* imediatos e engolfados na vida, compreende-se e sabe-se a si mesmo em seu direito, como um ser-para-si, mas não tem a consciência do Outro como um outro-ser-para-si, mas sim como simples objeto. Ora, para Hegel, o ser da vida e da consciência de si consiste no “desejo” (*Begierde*), no desejo como meio de assimilação do objeto, de anulação do desejável, de incorporação do outro. No estágio da vida, a anulação do objeto, a satisfação do desejo, como alimentação ou trofismo, leva o animal ao sono; a vigília se alterna com o sono, não podendo a consciência animal transcender a sua referência ao objeto, isto é, ao desejo inexaurível, a sua satisfação estando votada a uma contínua reparição do objeto (o desejável) e a uma reprodução do desejo. Para que a consciência desejante se transforme em consciência de si, para que a negatividade interminável do desejo animal se transforme na negatividade satisfeita de si, é necessário que o objeto a suprimir seja um Outro que no fundo é

(11) *Ibid.*, pág. 198.

um si-mesmo. A operação de supressão da alienação só pode se realizar de homem a homem, pois aí assistimos à fusão de duas negatividades numa só, no descobrimento recíproco das consciências como essência universal do espírito. A essência do desêjo nos leva a superar a Natureza e encontrar na dialética dos espíritos — no saber de si mesmo no outro e do outro em si mesmo — o reino da vindicação do idealismo. Enquanto filhos da natureza, a nossa transcendência se estio-la numa *negatividade* que é, por sua vez, negada pela reproposição da voragem do desêjo: vencemos o objeto mas êste acaba por nos vencer. Pelo contrário, afirma Hegel, quando o *objeto independente* é, por sua vez, uma consciência de si, e pode realizar em si mesmo a negação de si mesmo, então, através dos passos que veremos a seguir, a negatividade do espírito (supressão do objeto, trabalho, criação) se descobre em sua simples operação e o espírito passa a ter a certeza de si como sendo toda a realidade. “A consciência de si atinge sua satisfação unicamente numa outra consciência de si” (12).

Na continuação do seu pensamento, Hegel revela que as consciências não se relacionam segundo relações externas ou de justaposição, mas pelo contrário, estão unidas por vínculos ontológicos, indissolúveis. A operação ou a constituição de uma consciência de si é simultaneamente a constituição e a operação da outra. “A operação é, portanto, a duplo sentido, não somente na acepção que ela é ao mesmo tempo, uma operação sôbre si como sôbre a outra, mas também enquanto é em sua indivisibilidade, tanto a operação de uma das consciências de si como da outra” (13).

Esta operação é o vir-a-ser do processo do reconhecimento, o movimento do reconhecimento, que como tal só pode ser como reconhecimento recíproco. O reconhecimento da mutualidade das consciências é função não do conhecimento, mas da “operação”, de ações ou da ação em geral, pois, para Hegel, o homem é ontologicamente ação e nada mais que ação. “O verdadeiro ser do homem é essencialmente sua *ação*; é nela que a individualidade é efetivamente real” (14).

O defrontar-se inicial das consciências de si é o defrontar-se de duas ações, de dois indivíduos atuantes ainda imersos na expansão da vida. Estas consciências ainda engolfadas no ser da vida, referidas ao seu Eu individual, se reconhecem

(12) Ibid., pág. 153.

(13) Ibid., pág. 157.

(14) Ibid., pág. 267.

a sua soberana liberdade, não reconhecem no Outro senão um “objeto inessencial”. Algo a-ser-suprimido. Agora, cada consciência deve realizar, uma para a outra, o movimento de “abstração absoluta” que, segundo Hegel, consiste “em mostrar-se como pura negação de sua maneira de ser objetiva, ou consiste em mostrar que se não está aderido a qualquer estar-ai determinado, como a universal singularidade do estar-ai em geral, em mostrar que não se está aderido à vida” (15). Êste ir-além-de-si mesmo, em si mesmo, e no outro, significa pôr em risco a própria vida e tender à morte do outro ou pôr em risco a vida do outro. Em outras palavras, a superação de-si implícita no reconhecimento é uma luta de vida e morte onde a consciência de si se afirma soberana sôbre vida. Hegel afirma que sômente arriscando sua vida, numa luta de vida e morte, a consciência mostra que sua essência não é o ser-imediate, não é a vida, não é a figura presente das coisas, mas sim a liberdade que surge no conflito supremo.

Cada consciência aspira à morte do Outro, a êste seu eu-fora-de-si, ao pretender a sua ipseidade absoluta. O conflito das duas partes como legitimação do ser-para-si das consciências, poderia redundar no aniquilamento das duas partes e no silêncio estéril da morte. Não é esta a finalidade concreta dessa dialética e o seu verdadeiro desenvolvimento histórico-metafísico. O desprezo da vida é uma supressão que conserva e mantém o suprimido, ou ainda o conflito redundando numa modificação das relações da consciência com a vida. No decurso do conflito, a consciência que arriscou a vida até o fim e manteve a sua ipseidade e independência transforma-se na consciência do *senhor* ou consciência senhorial e, reciprocamente, a consciência que preferiu a vida e o estar-aí das coisas à *liberdade*, transforma-se na consciência imersa, “no elemento do ser ou na forma da *coisidade*”, ou na consciência servil ou do escravo. Consciência senhorial e consciência servil são figuras desdobradas da ação da consciência de si sôbre si mesma, etapas no processo do reconhecimento, desde que, segundo Hegel, a independência e a subjetividade do senhor afirmada na luta constitui ainda um reconhecimento unilateral e desigual. Se a liberdade e o ser-para-si da consciência senhorial são agora plenamente efetivos, a vida do escravo só se realiza em função da outra consciência, sendo uma continuação de seu domínio total sôbre o ser. O escravo só possui um ser-para-o-outro, um ser dependente, representando a sua

(15) Ibid., pág. 159.

negatividade uma ação sobre as coisas, um trabalho, operação realizada em continuidade com a vontade do senhor. Como vimos, a negatividade própria da consciência dependente é a operação formativa do trabalho, do serviço a mando do senhor. Na exteriorização do mundo construído pelo trabalho é que a consciência trabalhadora afirma a sua transcendência em relação ao ser natural e à sua plena independência. O senhor só pode relacionar-se negativamente com as coisas através do trabalho do escravo, a sua liberdade é uma operação mediata, um ser-para-si que se apoia não em si mesmo, mas no ser alienado da consciência servil. A independência do senhor revela, portanto, a sua secreta dependência, a sua negatividade frustra, pois está em mãos de outrem a completa dissolução do estar-aí natural. A consciência dependente transforma-se, pelo contrário, na consciência plenamente independente, desde que na absoluta negatividade do serviço e do trabalho atesta o seu domínio, sem intermediários, sobre a totalidade do mundo. A consciência do senhor é, portanto, uma consciência dependente e a consciência dependente do servo revela-se finalmente como a forma reconhecida da liberdade superadora. Só quando a produtividade e o consumo unem-se sem intermediários numa mesma consciência, só quando a negação do objeto (o trabalho) e a negação desta negação (enquanto o trabalho é ainda um ser-para-o-objeto) unem-se na plena negatividade do ser-para-si, só neste momento a liberdade é uma forma comunitária de ser. O que é reconhecido, então, em forma difusiva e total é uma multiplicidade aberta de sujeitos formando-se e criando-se através da elaboração do mundo, uma infinita comunidade de autoafirmações de liberdade e de cultura. A ação reconhece fora de si a ação, o trabalho o trabalho, a liberdade a liberdade, como a autarquia de um ser para-si referido a uma realidade plenamente suprimida. A subjetividade como ser do homem ou o homem como subjetividade manifestam-se nesta antropogénia do reconhecimento. Constituiu, desde sempre, a idéia em fermentação que deveria florescer e a verdade recôndita que deveria se atualizar. Vemos como, no pensamento de Hegel, o problema da relação com o outro, o problema do ser-com-o outro assume a categoria de uma epifania de um conceito particular da essência humana. O homem é a supressão da Natureza, é absoluta negatividade, é trabalho; este conteúdo deve desembaraçar o caminho de suas múltiplas alienações e desfiguramentos e constitui a moldura de sua ostensiva determinação.

Lembremo-nos como Max Scheler havia pressentido a discriminação entre doutrinas puramente relativas do conhecimento do outro e a doutrina definitiva e formal que não mais estaria vinculada a uma concepção histórico-cultural do ente humano. Hegel, segundo nosso entender, encarna ainda uma formulação “relativa” do ser-com-o-outro do protagonista cultural, na medida em que subordina o encontro com o outro à compreensão que o homem ocidental-cristão tem de si mesmo. Justamente essa imagem do homem é que está em jôgo no jôgo das consciências, e o jôgo das consciências é o itinerário dessa imagem em sua total exposição.

Advertimos, também, que neste século, por obra do grande filósofo Martin Heidegger, passamos a dispôr de um tratamento do problema que exorbita qualquer compromisso com determinações particulares ou histórico-pontuais do ser humano. O que Heidegger descreve sôbre a fenomenologia da coexistência humana vale sem restrições para qualquer conglomerado cultural, é uma apreciação puramente ontológica da estrutura do estar-no-mundo-com-o-outro. Passemos a resumir as suas idéias.

Heidegger investiga precisamente o tema do *Mitsein*, do ser-com-outro do homem, ao indagar pelo “quem” da estrutura básica da existência, o estar-no-mundo. Se existir é estar ex-posto ou aberto a um mundo, pergunta-se (*Werfrage*) quem é que está referido ou consignado a um mundo?

Procura em primeiro lugar retrotrair-se para uma experiência suficientemente original e comum da nossa existência, para a forma quotidiana em que nos damos a nós mesmos. Nesse patamar fenomenológico, não aparecemos com um Eu separado das coisas ou dos outros homens, um Eu solipsístico ou isolado. O encontro com os outros nos leva em primeiro lugar ao nosso existir indiferenciado entre-os-outros e também-com-os-outros, sendo os outros não os restantes de que me excludo, mas aqueles dos quais não me distingo e com os quais também estou-aí. Eis porque a existência é essencialmente um ser-com-outro, um estar-no-mundo participado pelos outros, sendo a referência ao outro o cooriginal à uma abertura às coisas. O outro que vem ao nosso encontro, enquanto outro coexistente, se apresenta também como centro de referência a um mundo, a o nosso mesmo mundo. Segundo Heidegger, na medida em que nós mesmos nos compreendemos sempre a partir do que vamos fazendo, das nossas ações, expectativas e situações, isto é, a partir do nosso mundo ambiental, também captamos o outro não como uma “pessoa coisa”

isolada ou sem-mundo — *Weltlos* — mas inserida em seus azares, situações (andando pela rua ou em casa, trabalhando ou descansando) e realizações intramundanas. “A existência compreende-se primariamente e antes de tudo a partir de seu mundo e o coexistir dos outros nos vem ao encontro de diversas formas a partir do utilizável intramundano” (16).

Em consequência, pensamos sempre o outro numa determinação instrumental, numa situação ambiental em que se anuncia naquilo que vai fazendo.

Se o ser-com-o-outro é um momento ontológico do nosso estar-no-mundo, então a nossa relação com o outro não depende do encontro fático e contingente com outros homens. Mesmo se efetivamente nunca pudéssemos perceber ou relacionarmo-nos com outros homens concretos, o nosso ser continuaria a ser um ser-para-o-outro. O desvelamento de nós mesmos, no interior do mundo, é, simultaneamente, o desvelamento da possibilidade do outro, mesmo se êsse outro não se dá como presença efetiva corpórea. Somos com o outro pelo simples fato de ser: Heidegger dá o nome de solicitude (*Fürsorge*) ao complexo de atitudes em relação ao outro, em paralelo à terminologia usada para determinar a nossa relação com o ente não-existencial, *Besorgen*, preocupar-se com as coisas. A solicitude acompanha ininterruptamente todo o nosso agir, que por mais privado ou egoístico que seja, é sempre um tomar em conta o outro: assim como existir é um contínuo agir sobre as coisas, também é sempre um ser-para-o-outro, uma forma específica da solicitude.

A solicitude é um termo técnico-filosófico que indica a totalidade das formas das relações inter-existenciais e não só a solicitude como cuidado positivo em relação ao outro. A inimizade, a negligência, a indiferença ou o desamor são formas da solicitude, não menos que o devotamento ou o sacrifício pelo outro. Portanto, somos solicitude na medida em que somos partícipes de um mundo coparticipado e desde que o nosso existir é um diálogo. Considera Heidegger, por outro lado, que a nossa relação com o Outro, o nosso *Sein-Zur-Anderen*, não é uma projeção do nosso auto-conhecimento, do nosso ser-para-nós; o outro não representa um “*dublette des Selbst*” (17). A relação com o outro fundada no ser do nosso próprio estar-no-mundo, — pois existir é já estar-no-mundo-com-os-outros — sendo o nosso ser com-ser, tem por consequên-

(16) *Sein und Zeit*, pág. 121.

(17) Cf. *Ibid.*, pág. 124.

cia, pelo contrário, que as nossas possibilidades pessoais de ser deve ser conquistada a partir do nosso indiferenciado ser-juntamente-com-os-outros numa forma pública e anônima. O ser-para-o-outro seria primário ao nosso ser-para-nós, não constituindo o *ego cogito* algo dado originalmente, uma experiência básica e fundante de uma comunidade de Eus, construtível a partir de atos intencionais da consciência individual-transcendental. Muito, pelo contrário, Heidegger afirma: “O com-ser é um integrante existencial do estar-no-mundo. Na medida em que, em geral, o Dasein é, possui a modalidade de ser do ser-com-o-outro.”⁽¹⁸⁾

O que o outro significa para nós, a sua compreensão e índole noemática, depende — como quando se fala do ente em geral — da particular iluminação em que é desvelado e mantido. Assim como devemos supor que o ente utilizável é o beneficiário de uma iluminação que o manifesta e propõe, também o Outro que vem ao nosso encontro, como ente intra-mundano de tipo existencial é algo proposto e desvelado num projeto mundano determinado. Acontece que o Outro como *Mit-Dasein*, como ser coexistente, não é só um ente desvelado (desta ou daquela forma) mas também é uma potência desvelante. Se existe uma “*Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer*” — abertura do co-existir do outro, uma compreensão original do outro, o outro como sendo-no-mesmo-mundo, como *in-sein*, é também uma transcendência exposta a um mundo e abrindo um ser-com-outro e uma efígie do outro. Afirma o nosso filósofo, entretanto, que essa compreensão média que temos do outro, e de nós mesmos a partir do outro, é já previamente outorgada com o com-ser, com o *Mit-sein*, em uma abertura original da mundidade do Mundo. A compreensão e a significatividade das coisas intra-mundanas nos é oferecida e proposta por uma transcendência, que diz respeito a uma totalidade existencial, a um destino complexivo, do qual a nossa existência singular é uma simples possibilidade. É um *miteinandersein*, um complexivo ser juntamente, de tipo “conforme à Existência” ou *ek sistencial*, que, primordialmente, em seu “essor” transcendente, faz existir um mundo, nele depois se encontrando. A ex-sistencial particular, a minha ek-sistência, eu a encontro como transcendência-transcendida, como forma já captada e determinada pelo outro. Somos dentro de um destino, *Geschik*, que nos destina o nosso ser-assim, o nosso sentir-assim, o nosso pen-

(18) Cf. *Ibid.*, pág. 125.

sar-assim. Como afirma Heidegger, a nossa própria gnosis pessoal — *das Sichkeenen* ⁽¹⁹⁾ — funda-se no des-velamento-complexivo do *Mit-sein*. Êste é outro aspecto da finitude da ek-sistência, que recebe pronto seus moldes representativos do outro e de si mesmo, de si mesmo a partir de um existir societário excêntrico. Não existe portanto para nós uma relação específica com o outro, — seja de ódio, de morte ou de amor — desde que o relacionar-se da relação é sempre tributária da abertura singular de um mundo de relações possíveis.

O desvelamento do outro é sempre uma página da história, é sempre historicidade e nunca uma constante de uma suposta natureza humana. A substância do homem, diz Heidegger, é a sua ek-sistência, sendo essa ek-sistência por sua vez pura interioridade ao reino do Ser. A compreensão destas teses filosóficas supõe uma maior intimidade com o pensamento do mestre. De qualquer maneira vemos como o reino do reconhecimento e das relações inter-pessoais são determinadas em sua autêntica proveniência histórica, não constituindo a revelação de uma verdade terminante. Estamos, portanto, diante de uma doutrina do ser-para-outro que fixa um módulo formal de relações possíveis, um nexos de protagonismos, que pretende uma validade geral e supra-cultural.

(19) Cf. *Ibid.*, pág. 124.

EDUCAÇÃO E AUTORIDADE

SONIA LETAYF LIPSZIC

DESDE que os homens resolveram seus problemas de primeira necessidade, preocuparam-se com a formação das crianças que dêles dependiam.

Enquanto reinava a naturalidade nas relações humanas, a educação dos filhos não deve ter apresentado maiores dificuldades. Estes participavam das atividades da família na medida de suas possibilidades, seguindo exemplos simples, sendo que o aprendizado de um trabalho socializado não apresentava grandes diferenças com suas atividades lúdicas. O adulto não precisava intervir muito na educação da criança. Contentava-se em *viver* com ela, ensinando-a, pelo exemplo, a imitar suas habilidades na caça ou na pesca. Aos poucos, quase sem constrangimento, a adaptação se realizava.

Com a evolução da sociedade, atividades, conhecimentos e necessidades cada vez mais complexos e diversos fizeram com que as coisas mudassem.

A adaptação da criança à sociedade tornou-se um problema de longo preparo e a educação acabou sendo não apenas uma preocupação, mas também uma responsabilidade social, jurídica e moral.

Se voltarmos o nosso pensamento para a história atribulada da educação, ficaremos surpreendidos com as concepções diversas e contraditórias que tantas vezes modificaram o seu objetivo e seus métodos de aprendizado. As teorias oscilam, no entanto, sempre em torno de duas preocupações: respeitar a personalidade individual da criança, ou adaptá-la à realidade e às disciplinas sociais, ora preconizando a liberdade da evolução, ora justificando o seu constrangimento e as suas limitações.

Entre os métodos educativos, existe um que deu origem a uma série de confusões e abusos; trata-se do método que preconiza em particular a *autoridade*. O conceito de autoridade, porém, nem sempre foi bem entendido e bem aplicado.

As dúvidas continuam não apenas em torno das modalidades e limites da autoridade, mas atingem a própria justifi-

cação desta nas relações entre educador e educando. Antes de entrar nessa discussão, acreditamos ser necessário analisar e delimitar o significado real da autoridade, e, se possível, as motivações psicológicas e o alcance moral que ela implica. Em seguida, tentaremos encarar os problemas provocados entre pais e filhos pela autoridade. Pode existir educação sem autoridade? E, caso negativo, quais os limites e a finalidade desta no processo educativo?

Definir a autoridade parece fácil, se se considerar uma situação determinada; é difícil, porém, se quisermos abranger, numa fórmula completa e precisa, o conjunto das circunstâncias e situações que justificam o emprêgo dêste conceito.

Falamos em autoridade, querendo com êsse termo designar o poder legítimo ou o direito de uma nação ou agremiação qualquer de impor ou proibir uma conduta aos indivíduos que compõem a nação ou o grupo organizado.

Por extensão, o termo designa a ação de qualquer pessoa que aplica ou representa, mesmo simbolicamente, êste poder; é nesse sentido que entendemos as autoridades políticas, civis, religiosas, militares ou administrativas.

O termo pode, também, caracterizar a conduta que impõe a personalidade de um chefe ao respeito e à admiração de seus companheiros, e, também, o comportamento despótico de um tirano que utiliza a violência ou a intimidação para conseguir obediência de seus subordinados.

Refere-se igualmente à autoridade paterna, designando os direitos que cabem ao pai de castigar um filho, de exigir seu respeito ou submissão, como também para justificar uma intervenção qualquer na sua conduta, através de um conselho ou orientação moral.

Fala-se também da autoridade de Platão, ao se apoiar uma idéia ou defender um ponto de vista, ou da autoridade de Cristo, de Confúcio ou de Karl Marx, ao se seguir uma norma de vida.

Desta forma, a autoridade pode estar ligada a pessoas físicas, símbolos ou idéias abstratas.

Pode visar uma ação construtiva ou destrutiva, servir a um interesse egoístico, altruístico ou superior; exercer-se dentro de condições sociais organizadas ou nascer espontaneamente...

Pode ser aceita livremente ou ser imposta; ser concedida, ser conquistada e, pode-se, também, perdê-la.

O que há de comum nessas situações diversas?

1.º — Em primeiro lugar, que a autoridade é um meio de convicção ou sugestão, objetivando a *imposição de uma conduta*.

O termo “imposição” implica uma idéia de violência e supõe, portanto, uma, fôrça determinante e, conseqüentemente, uma fraqueza determinada.

É claro que não se trata apenas de fôrça e fraqueza físicas. Ainda que, em certas circunstâncias, o argumento da “vara de marmelo” seja o mais convincente, existem outras manifestações de fôrça mais adequadas entre pessoas civilizadas, mais convincentes e eficientes em certas situações; por vêzes também mais perigosas, pois, podem atuar não apenas sôbre o corpo, mas sôbre o espírito, a alma, a dignidade e integridade humanas.

Essas fôrças — físicas, intelectuais, afetivas, morais ou econômicas — flutuam entre dois polos extremos: desde a simples insinuação de uma idéia na execução de um trabalho, até o cano de um revolver no peito de um cidadão, obrigando-o a executar uma ordem, por êle julgada injusta.

De qualquer modo, a fôrça imanente — na conduta imposta (ato, opinião ou idéia) — deve encontrar sempre um eco, sem o qual não existe, isto é, a fôrça tira sua existência de uma fraqueza (inferioridade, sugestionabilidade, ignorância, inibição, dependência, respeito, necessidade, afeto...).

O resultado desta relação é sempre a *imposição* de uma personalidade à outra ou outras...

Do ponto de vista psicológico, é impossível negar a existência ou o valor humano desta relação “em si”. O desejo de impor sua personalidade, é de tal forma inerente à consciência do homem e motiva tantas atividades sociais construtivas, que seria de certo modo negar a própria vida em sociedade, negando ao homem êste direito.

É preciso frizar, porém, que a relação de fôrça-fraqueza é apenas *situacional*, isto é, não implica as personalidades totais, num papel definitivo de personalidades dominantes ou num papel irremediável de personalidades dominadas.

A mesma pessoa que conseguiu se impor numa situação determinada, pode em outras circunstâncias, inibir-se ou assistir passivamente a outras afirmações.

“Um empregado que executa ordens e acata o patrão no seu serviço, pode em sua casa mandar como chefe absoluto. Um marido dominado pela mulher, pode, no seu escritório,

amendrontar a secretária, ou impor-se ao respeito dos seus empregados"... Sem citar exemplos, basta pensar nas situações diferentes que vivemos e onde nosso papel muda: ora dirigindo, ora dirigidos, ora importantes ou responsáveis, ora inibidos, passivos ou vencidos.

A explicação dessas mudanças reside no fato de que o desejo imperativo de impor a nossa personalidade, entra frequentemente em conflito com outras necessidades, motivações, mecanismos de defesa, também imperativos e por vezes determinantes: instinto de conservação, afeto, segurança, interesses diversos, necessidades de proteção, medo, inibição, etc.

De qualquer forma, quando *obrigada* a um papel de fraqueza, a consciência não recebe essa derrota sem constrangimento. Alimenta sempre a esperança de mais tarde tirar a diferença, compensar a frustração, vingar-se, em suma, impor a própria personalidade logo que as circunstâncias sejam mais favoráveis.

Mesmo se esta afirmação não encontra nenhuma oportunidade real, a consciência procura até em sonhos ou em situações mágicas, um papel de força que a vida não concedeu.

Todo mundo sabe que os Napoleões, os Alexandres e os deuses dos Asilos, eram os inibidos, fracos ou esmagados da vida real.

Se, portanto, existe algum problema moral a respeito do direito de impor uma conduta a outra ou outras personalidades, êsse problema não atinge o fato em si. Pode girar apenas em torno da finalidade da imposição e sobre os meios empregados para alcançá-la.

É claro que nem todos os objetivos são bons para se justificar uma autoridade, da mesma forma que não se justifica qualquer manobra para se conseguir um objetivo justo!

Estamos entrando aqui num problema de ordem moral, complexo e delicado, que não cabe dentro dos limites que impusemos a esta exposição. Porém, tocaremos neste ponto mais adiante, na perspectiva das relações entre pais e filhos.

Portanto, uma das características da autoridade é de ser um *meio de convicção, objetivando a imposição de uma conduta qualquer.*

2.º — A segunda característica é a seguinte: — implica uma "*situação-problema*", cuja *solução é imposta unilateralmente.*

Isto pressupõe a existência de um problema de solução ambígua e difícil, ou implicando vários interesses diferentes

e divergentes. A solução imposta pode então não ser *única*; porém, se conseguir impor-se é porque correspondeu adequadamente à situação. A personalidade *autorizada* utilizou-se de uma *superioridade* qualquer: força, importância, conhecimentos, especialização, habilidade, influência. O que determina necessariamente uma hierarquia entre as personalidades humanas — hierarquia *natural* — impondo-se cada vez que a situação-problema ligar um forte e um fraco, um adulto e uma criança, um professor e um aluno, um especialista e um leigo, quem sabe e quem não sabe, etc.

Esta hierarquia existe também dentro de todo sistema social organizado, através da administração que descentraliza os poderes da nação em ministérios, repartições, serviços, etc., cada qual encabeçado por um chefe encarregado das soluções dos problemas específicos de seu setor.

Enfim, pode também estruturar-se espontaneamente num grupo qualquer cada vez que nasce uma situação-problema, provocando o aparecimento de um indivíduo para impor uma solução ou alguma esperança de solução unilateral; esse indivíduo torna-se *líder* do grupo e conseguirá impôr sua vontade enquanto durar a situação-problema, da qual depende a existência do grupo. Conseguirá também impor sua vontade se reunir as qualidades diferenciadas, apontadas por Charlotte Bühler:

- Capacidade de organizar.
- Iniciativa nos contatos sociais.
- Conformidade aos desejos e aos valores do grupo.

Um exemplo para ilustrar: — Suponhamos que numa reunião de jovens, que se reuniram para dançar, a vitrola de repente pare de tocar. Cria-se, então, uma situação-problema, caracterizada por uma inquietação geral: todos falam com todos, alguns protestam, outros discutem sobre a possibilidade de obter outra vitrola, outros ainda ameaçam retirar-se, não faltando os exaltados que desejam quebrar “aque-la droga”... Se alguém, que se diz técnico de rádio, propuser “dar um jeito” no aparelho ou consertá-lo será ovacionado e respeitado pelos amigos por causa dos seus conhecimentos técnicos. Isso, enquanto durar a operação. Caso consiga êxito, será calorosamente aplaudido e logo esquecido... Caso contrário, será ridicularizado e a história será contada muitas vezes, com referências maliciosas.

Se durante o silêncio da vitrola, porém, um jovem tomar iniciativa de propôr algum jogo de sociedade, agradando

o grupo e valorizando a participação de cada um, poderá impor-se como líder durante a reunião.

Vemos, então, que a autoridade pode espontaneamente nascer de uma necessidade dentro do grupo; mas, para se manter e se justificar, necessita de qualidades, inerentes à personalidade que lidera, pois, uma das suas características essenciais é a de impor uma solução unilateral, por todos aceita, a uma situação-problema.

3.º — Finalmente, a terceira característica, é a seguinte: ela cria *uma dependência crítica e constante entre as personalidades em situação*, isto é, entre a pessoa que exerce a autoridade e aquela ou aquelas que suportam ou se lhe submetem.

De fato, sendo as personalidades essencialmente dinâmicas, a justificação da autoridade reside no problema situacional, do qual depende a força de quem se impõe. Ora, a força, para se manter numa posição de dominação, precisa entreter a fraqueza ou resolver adequadamente os problemas situacionais que a mantêm numa posição de força.

A menos que o desequilíbrio situacional seja extremo (mestre-escravo), o que pode dar margem ao abuso da força numa situação de passividade ou de negação do outro lado, podemos pensar que naturalmente a força dominante *não anula* nem exclui as forças potenciais da situação dominada. Essas, no entanto, podem, em dadas circunstâncias ou sob certas condições, reaparecer para inverter ou comprometer a relação.

É um fato que a manifestação ou a imposição de uma personalidade frustra de alguma maneira outras personalidades ante uma possível afirmação; a esperança de solução ou a urgência de uma situação-problema pode, momentaneamente, levar a aceitar uma força que continua dependente da situação. Caso não corresponda à esperança e abuse de algum direito ou dê oportunidade a outras forças de se manifestarem, terá que “responder” pelos seus atos diante do grupo das pessoas a quem de certo modo frustrou.

A história, e em particular a história dos tempos atuais, mostra a que ponto o erro dos poderosos é imperdoável quando se inverte a situação. A violência, então, muda de campo e ai do forte quando o fraco se vingá!

Hitler, Mussolini e tantos outros que deixaram de justificar num dado momento o papel de herói, tiveram que aceitar o papel de “bode expiatório”. Os Russos, que ligam

uma “responsabilidade histórica” à personalidade do chefe, foram pedir contas às cinzas de Stalin em seu túmulo, por seus erros de cálculo, demonstrados pelo tempo.

Dizem que a “auréola, com apenas alguns centímetros de queda, pode tornar-se um nó em torno do pescoço”... É que dentro do “endeusamento” dos chefes existe o germe da agressividade dos oprimidos, pois êstes procuram justificar a sua opressão pelas qualidades excepcionais da pessoa que se lhes impõe. Não lhe concedem mais o direito de ser um indivíduo qualquer; não pode mais errar. Não tem o direito de perder uma confiança nêle depositada. Senão deverá pagar a soma pesada de frustrações, opressões e covardias, sofridas em silêncio, e pelas quais será responsabilizada.

Desta forma, a personalidade atuante, apesar de impôr-se unilateralmente como uma força, não anula as forças potenciais das personalidades em situação inferior. Depende continuamente delas e, caso não as utilize de modo construtivo ou não as fiscalize de modo eficiente, elas tendem a aumentar e podem mudar a situação, transformando a relação de “força-fraqueza” (as revoluções, as greves e as revoltas ilustram largamente o dinamismo dos fracos e a força-latente dos oprimidos).

Resumindo, podemos propôr a seguinte definição do conceito da autoridade: seria um *“meio de convicção, visando impôr soluções unilaterais a situações-problemas, implicando personalidades e interesses dinâmicos”*.

Assim delimitada e analisada a autoridade, como podemos justificá-la nas relações específicas de pais e filhos, sendo que de início as personalidades em jôgo se situam dentro de um extremo desequilíbrio de forças? O pai (ou a mãe) representam, aqui, o indefinidamente forte, face ao do indefinidamente fraco.

A motivação da afirmação da personalidade por parte do adulto não encontra lugar na luta, uma vez que não há mérito nenhum em vencer tão frágil adversário. Os interesses e as motivações desta relação têm outros objetivos e outras justificações: a criança se encontra aqui numa situação de fraqueza tão dramática, e representa para os pais um valor afetivo e social tão diferenciado, que justifica, por parte dêles, atitudes de altruísmo e de proteção, que vão até aos sacrifícios extremos em seu benefício.

Isto, porém, não impede que o desequilíbrio de forças entre pais e filhos dê margem a confusões — à medida em

que o filho vai perdendo sua fraqueza inicial — e, sobretudo, a verdadeiros abusos de autoridade, chegando, às vezes, até a comprometer a integridade física, moral ou social do filho. Basta lembrar os artigos do Código Penal a respeito do “Infanticídio”, das “Sevícias Graves”, da “Incitação dos menores à Corrupção” (“*entraînement des mineurs à la débauche*”) etc. para certificar-se da existência de tais abusos. Não é preciso observar que frequentemente e sem alertar a Justiça, outros tipos de abusos podem existir, atingindo um ser desprovido momentaneamente de qualquer defesa, mas que representa para a consciência social um valor humano e um potencial enorme.

Por isso, o pai não pode ser encarado como ligado à criança, por interesse egoístico, ou apenas pelo afeto. Pode ser jurídica, social e moralmente *responsabilizado* em relação ao ser imaturo que dele depende para sua sobrevivência, bem estar e evolução moral e social.

Apesar de ser um adulto em potência, a criança caracteriza-se pela incapacidade e pela imaturidade. Ela precisa de um conjunto de fatores, alguns evolutivos (maturação), outros sociais (aprendizagem), para tornar-se uma personalidade autônoma e capaz de adaptar-se às condições da vida em sociedade. Essa *educação* não pode realizar-se sem a intervenção dos adultos, seja para ensinar-lhe as coisas que ignora, seja para orientá-la, apoiando seus primeiros passos, inseguros e incertos.

Trata-se de saber qual o sistema mais eficiente para conseguir transformar a criança no adulto que ela leva dentro de si.

Pode este sistema prescindir de qualquer tipo de autoridade? Isto é, podemos admitir que, à medida que a criança é capaz de agir por conta própria, de negar-se a uma solicitação ou de discutir alguma decisão que lhe diga respeito, o adulto não possa contrariar seus desejos ou impor-lhe uma conduta, limitando ou frustrando sua vontade? Para responder a tal indagação é necessário saber qual é a característica psicológica da mentalidade infantil. J. J. Rousseau, o pai da confusão neste campo, pretendeu, numa afirmação empírica, que a criança nasce boa, é a sociedade que a torna má. Por esta concepção nenhum constrangimento seria possível, pois o instinto da criança seria infalível e sua evolução natural bastaria aos poucos para a compreensão e adaptação ao grupo.

Na realidade, porém, (hoje todos os estudiosos da mentalidade infantil concordam neste ponto), a criança nasce *polimorfa* e *asocial*, sendo que o princípio instintivo que orienta sua conduta é apenas o de seu *prazer imediato*. A criança é assim caracterizada pelo egocentrismo, pela inconsequência e intolerância.

Com isso, torna-se evidente que ela não pode adaptar-se aos valores e disciplinas do meio sem constrangimento, nem despertar e medir sua personalidade sem oposição ou sem esforço.

Por outro lado, a sua evolução não segue um ritmo contínuo, seus desejos e suas vontades, suas necessidades e as motivações de sua conduta atravessam crises que modificam sua mentalidade ou que originam conflitos e contradições especialmente em relação ao mundo que desperta sua curiosidade e, ao mesmo tempo, sua angústia. Uma situação de liberdade completa, em vez de satisfazê-la, pode, ao contrário, frustrá-la e bloquear sua atividade.

Um exemplo único no gênero e que ilustra perfeitamente o que acabamos de afirmar, é a famosa experiência de Lewin Lippit e White — (“Les conduites agressives comme réponse à des climats sociaux experimentaux” — Journal de Psychologie). Esta experiência foi realizada em 6 meses de estudo experimental, utilizando como única variável dependente a conduta de 60 crianças de 10 anos, devidamente testadas e selecionadas, a fim de formarem pequenos grupos homogêneos.

Seis monitores foram treinados a fim de provocar climas sociais diferentes e determinados.

O primeiro, de “autoritarismo” ou autoridade imposta.

O segundo, de “democracia”, ou autoridade aceita.

O terceiro, de liberdade completa ou “deixar-fazer”.

O monitor autoritário tinha que manter uma disciplina rígida e uma ordem absoluta:

— distribuir tarefas determinadas sem se preocupar com os gostos e tendências particulares de cada criança.

— não admitir discussão.

— não responder às solicitações.

— dar apreciações ou castigos baseados num critério *subjetivo*.

O monitor democrático tinha que manter uma ordem e disciplina relativa, isto é, não excluindo certa liberdade de movimentos da criança:

— distribuir tarefas após discussões a fim de levar em conta os gostos particulares de cada um.

— responder às solicitações explicando ou motivando suas atitudes.

— dar apreciações ou castigos baseados num critério justo e *objetivo*.

Enfim, o monitor que devia “deixar-fazer”:

— trazia material para as crianças.

— não distribuía tarefas nem dava explicações.

— respondia quando solicitado, porém, de modo a não sugerir nada, nem impor coisa alguma.

— não castigava.

— não recompensava.

— não intervinha.

Para controlar o fator pessoal, os monitores mudavam de grupo cada dois meses (podendo ainda, em certas ocasiões, mudar de papel).

O material era o mesmo para tôdas as turmas: confecções de máscaras, aeromodelismo, decoração, etc.

Os resultados baseados em teses projetivos, antes e depois de cada experiência, em questionários e observações permanentes das crianças dentro dos grupos e fora dêles, mostram claramente o seguinte:

O clima caracterizado pelo autoritarismo — ou seja “autoridade imposta”, provocou reações de agressividade extremamente forte ou de passividade apática. Registrou-se também movimento de massa conhecidos sob a denominação de fenômenos de “bodes expiatórios”. Por duas vezes o próprio monitor, como vítima, teve de abandonar o grupo revoltoso.

O clima democrático denunciou uma agressividade média e, ao mesmo tempo, atitudes objetivas e participação das crianças.

Enfim, o grupo do “deixar-fazer”, originou as mais frequentes reações agressivas e sobretudo as mais descontroladas. A agressividade aqui aparece sem objetivo, exprimindo uma profunda tensão que se descarregava contra qualquer coisa: deteriorização do material, brigas frequentes entre os meninos, ou mesmo choro imotivado e insatisfação.

Terminado o trabalho, as crianças foram interrogadas sobre os monitores que tinham preferido. Todos, menos um, apontaram os democráticos, tendo uma única criança prefe-

rido o clima autoritário. Sendo êste filho de um oficial do exército já possuía uma longa prática de disciplina militar! . . . *Nenhuma criança apontou o "deixar-fazer"!*

A explicação lógica deste fato reside no significado profundo da *liberdade*. Ser livre, efetivamente exige um conhecimento do Eu que escolhe e do mundo que se deve escolher; é necessário saber porque a gente faz ou não faz, aceita ou rejeita e quais as consequências de tais fatos e de tais condutas. Ora, a criança possui apenas desejos imperativos e contraditórios, que são praticamente *impulsos sem objetivos*. Isto é, ignora o que quer, ignora o efeito ou a consequência das situações e dos objetos ao seu alcance; o seu desejo mais autêntico reside no puro exercício de sua experiência para incorporar ou conhecer o mundo em que vive, desejo êsse que entra com facilidade em conflito com a sua necessidade imperiosa de segurança ou de confiança na aventura projetada e que de certo modo a *ordem*, a *permissão*, ou a *decisão* do adulto *garantem*.

Liberdade, portanto, em relação à criança, significaria desnorreamento e abandono. Equivale à ausência de luz num quarto ainda escuro, ou à falta de qualquer indicação numa encruzilhada desconhecida. Não resta dúvida que, na perspectiva da educação, o adulto pode e deve usar de sua autoridade, sendo que esta se justifica não só pela própria mentalidade da criança como pelas condições psico-sociais de sua evolução.

O problema que persiste e que talvez mais confusões acarreta não é apenas o de justificar a autoridade, mas o de *delimitar sua ação em tórno de um objetivo claro*.

Não se trata de saber aqui se um pai pode utilizar o castigo físico ou se deve contentar-se em prometer recompensas. O problema é mais complexo e gira em tórno do próprio objetivo da educação, que justifica a autoridade.

Trata-se de saber se esta deve visar apenas a socialização da criança ou a sua personalização.

Existem, de fato, personalidades educadas no sentido de uma liberdade quase desajustadas aos valores e às disciplinas do grupo imediato, porém, realizadas, fortes e autônomas, como existem algumas outras perfeitamente adaptadas ao formalismo social e que de certo modo não têm nenhuma dimensão interior.

Porém, em teoria, se êsses dois objetivos podem não se sobrepôr necessariamente, isto não implica que devam excluir-

se forçosamente. Socializar uma criança significa adaptá-la aos valores e disciplinas sociais, torná-la capaz de uma atividade profissional, ensiná-la a respeitar certas entidades e controlar seus instintos, o que de modo algum implica em abafar sua personalidade íntima, singularizada por tendências, aptidões, gostos e opiniões particulares.

Uma educação bem dirigida deveria realizar êsse *duplo* objetivo, sem o qual compromete uma futura felicidade individual condicionada pela realização de uma personalidade específica e também pela aceitação e adaptação social.

De fato, o problema existe em termos diferentes e existe na prática muito mais que em teoria. Pois, teoricamente, socialização e personalização visam o desenvolvimento e o “Eu” social *da criança*.

Ora, na prática, poucos pais possuem uma idéia bem clara, capaz de diferenciar o que é da criança e o que é dêles. . . Socializar significaria praticamente formar a criança à *imagem do pai* ou à imagem que êle sonhou, fazer dela a compensação das frustrações que sofreu ou a fonte de satisfações egoístas, sem preocupar-se muito com a personalidade íntima ou os interesses particulares do filho que dêle depende. Neste sentido o problema das limitações da autoridade é muito mais sério: o pai não deve ser visto nas situações-problemas como personalidade *individualizada*; não se trata de conflitos entre a *personalidade do pai* e a *do filho*, pois, o que justifica a imposição das decisões unilaterais em relação à criança imatura é apenas o fato da ignorância e da inseqüência desta, que podem prejudicar ou comprometer o adulto potencial que nela existe. O pai, portanto, deve *representar*, aqui, os interesses do *Eu-adulto* e resolver em nome dêle as situações-problemas que o opõem à criança. Porém, à medida que êsse *Eu* se manifesta, e quando os conflitos, em vez de opô-lo à criança, opõem-se apenas *aos interesses* ou à *comodidade do adulto*, não existe mais justificativa para a autoridade e ela se torna abusiva.

Assim, por exemplo, se um pai castigou com violência o filho de 10 anos, porque êste, em vez de ir à escola, foi ver uma “fita de mocinho”, não passou do limite, apesar de ter administrado um castigo severo, pois defendeu o adulto futuro que precisa do aprendizado escolar, e castigou impulsos infantis, que buscavam o prazer imediato e inconsequente. Caso bem diverso é o pai, comerciante ou industrial, que, tendo sonhado em tôda sua vida em ver seu filho único, um dia, na direção do negócio, o trata de “vagabundo” ou de “ingrato”, lembrando-lhe os sacrifícios feitos por sua causa, só porque,

terminado o ginásio, não quis seguir o curso de contabilidade, mas o de medicina ou mesmo de regência de orquestra. Diremos que êste pai ultrapassou os limites, pois tentou sacrificar uma tendência, talvez séria, ou abafou um dom, talvez autêntico, na personalidade profunda do filho, em nome de um interesse seu. Se conseguir seu intento poderá ser, mais tarde, responsabilizado pelo filho-moço por tê-lo feito infeliz, angustiado ou desajustado.

Além do mais, sendo a educação um processo evolutivo, ela tende naturalmente para um ponto final, tornando-se inútil no que tange à formação essencial da personalidade; é de se supôr que a autoridade paterna siga o mesmo destino, o que não implica, evidentemente, em que o respeito e a gratidão do filho-adulto não confira ao pai um outro tipo de autoridade numa relação "personalizada" e consciente entre pessoas adultas em situações mais francas.

Podemos, então, caracterizar a autoridade paterna em relação à criança como sendo um *meio de defesa* de um adulto potencial que precisa dominar a criança que êle ainda é; com isso não *justificamos* apenas a existência e a validez das soluções unilaterais do pai, como demonstramos ao mesmo tempo a *necessidade absoluta* desta autoridade. Perdê-la significa para o filho perder a oportunidade de impôr a seus desejos infantís a sua própria mentalidade madura.

Ora, sabemos que a fôrça determinante e a fraqueza determinada são apenas *situacionais* e não implicam definitivamente as personalidades em papéis irremediáveis, pois, as consciências sendo *conflituais* e as relações humanas *dinâmicas*, não existe fôrça ou fraqueza "em si". Já adiantamos, por exemplo, que a fraqueza dramática da criança em relação ao adulto pode provocar na consciência dêste, atitudes de afeto ou proteção ou, ainda, representar um valor humano excepcional, o que, de certa forma, *defende* a criança, e pode conferir-lhe uma *fôrça* quase *determinante*. O adulto, nesses casos, pode deixar-se dominar e abdicar de seus direitos no exercício da autoridade. *Amar*, de certo modo, significa "ser dominado". Os francêses possuem uma expressão feliz para referir-se a um homem apaixonado: "tem um fraco por tal mulher". Mme. Deffand, aliás, escreveu neste sentido que "as mulheres nunca podem ser tão fortes como quando se armam de suas fraquezas!" Portanto, a fraqueza da criança é relativa, e existe apenas em relação à fôrça *eficiente* do adulto.

A relação pode inverter-se e o adulto, então, em vez de dominar, se vê dominado na solução das situações conflituais

com o filho: uma ordem é retirada, uma decisão mudada, um castigo suspenso, porque o pai ou a mãe não suportaram as lágrimas do filho ou comoveram-se com sua expressão de tristeza ou tiveram dó do “coitadinho”.

O resultado, é que o “coitadinho” tomou consciência de sua força e não terá dúvida em dela se utilizar em outras circunstâncias; chora cada vez mais alto, e se não comove mais, pelo menos “enche a paciência”...

Porém, não só o afeto pode acarretar fraquezas como também uma divisão ou contradição na expressão da autoridade. O pai, por exemplo, dá uma ordem e a mãe não a confirma ou procura, de algum modo, abrandá-la ou mesmo destruí-la. Disto resulta um conflito de forças no qual a criança encontra um defensor eficiente de seus desejos, contra a educação e o contróle destes. Pode, também, perder a confiança na força ou na eficiência dos adultos — tateamentos, dúvidas, atitudes ilógicas, impaciência, etc.

Mas, não é difícil perder a autoridade sobre a criança; quando o deus-todo-poderoso é vencido, só resta o desenfreamento das revoluções e da desordem. Quantos pais ou mães não têm, hoje, outro recurso senão o consultório do psiquiatra ou do psicanalista, quando não são chamados, altas horas da noite, à delegacia, para recuperar o “pequeno transviado” que não tem medo de ninguém.

Dizia-me alguns dias atrás um garoto, trazido ao consultório pela mãe desesperada: — “Minha mãe é trouxa, faço dela o que quero; também achei o jeito para podar o “velho”, é pão-duro, mas vaidoso, nunca lhe peço dinheiro quando estou sozinho com êle, pois, quer saber para que, e faz um sermão... Peço-lhe, quando está conversando com amigos, especialmente com senhoras, então dá a nota e “banca o generoso!” E o resultado disso?

O resultado é a vitória da criança com seus desejos imperativos, sua inconsequência, intolerância, egocentrismo, sobre sua possível mentalidade adulta, objetiva, adaptada à realidade; por êsse prejuízo e por êsse mal irreparáveis, o pai é responsabilizado moralmente.

Eis aqui um testemunho eloquente, publicado por Jacob Burckardt em seu trabalho “Considerações sobre a História do Mundo”. Trata-se de alguns trechos de uma carta aberta de um delinquente da Alemanha dirigida aos “homens honestos”.

“Porque sois fracos (no bem), por isto nos destes o nome de fortes (no mal), e com isto condenais uma geração, contra

a qual pecastes, porque sois fracos. Nós vos demos dois decênios para que nos fizésseis fortes — fortes no amor, fortes na boa vontade; porém, vós nos fizestes fortes no mal, porque fostes fracos. Não nos indicastes caminho algum que tivesse sentido, porque vós mesmos ignoráveis êsse caminho e descuidastes de procurá-lo. Porque sois fracos, vosso vacilante “não” assumiu ares de incerteza diante das coisas proibidas. Gritamos, e retirastes o não e dissestes sim, para poupar vossos fracos nervos — e a isso chamastes amor. Porque sois fracos, comprastes de nós o sossêgo, dando-nos dinheiro para adquirir sorvetes ou ir ao cinema; com isto, prestastes serviço não a nós, mas à vossa comodidade, porque sois fracos — fracos no amor, fracos na paciência, fracos na fé, fracos na esperança. Fazemos muito barulho para não termos de chorar por tôdas aquelas coisas que deixastes de nos ensinar. Sabemos ler e contar, aprendemos a ficar quietos nos bancos da escola, sabemos até coisas sôbre raposas e rosas silvestres, mas não nos ensinastes como enfrentar a vida. Estamos até dispostos a crer em Deus, num Deus infinitamente forte que tudo compreende, e exigisse de nós que fôssemos bons. Mas não nos mostrastes um só homem que fosse bom pelo fato de crer em Deus. Não seremos nós a caricatura de vossa existência, feita de mentiras? Somos desordeiros públicos e fazemos muito barulho; vós, porém, lutais às ocultas uns contra os outros, estrangulando-vos comercialmente, armando intrigas às escondidas, pela conquista de posições mais vantajosas. Em vez de nos ameaçar com pistolas, colocai-nos face a face com homens de verdade, que nos indiquem o caminho certo, não com palavras, mas com a vida. Mas, ai! Como sois fracos! Os fortes vão para a floresta virgem, e cuidam dos negros da Africa, porque êles vos desprezam, como nós vos desprezamos, porque sois fracos” . . .

Esta carta dispensa qualquer comentário.

Resta, apenas, antes de terminar, indicar uma linha geral para não expôr a nossa consciência a tais situações e para não frustrar os nossos filhos da fôrça de que êles tanto necessitam.

Não importa muito, a nosso ver, o tipo de castigo ou a maneira de intervir na conduta do filho. É claro que devem seguir uma evolução, indo desde a *autoridade imposta* até a *autoridade aceita* para visar de certo modo uma educação *interiorizada* pelo educando. O resto depende dos casos particulares, do carater do pai, e do filho, e das situações específicas.

O essencial reside numa atitude paterna *clara e lógica, firme e justa*. Não se deve, além disso, excluir a participação

do filho, à medida que nêles se libertam as fôrças e os impulsos construtivos que vão estruturar e integrar sua personalidade adulta.

Terminando, espero ter conseguido, apesar das dificuldades que encontrei na expressão exata dos meus pensamentos, colocar ao menos os problemas em têrmos lógicos. Se houve alguma dúvida, a discussão, quem sabe, obterá maiores esclarecimentos.

Quís fazer, apenas, um trabalho de reflexão e não de compilação. Tenho a certeza, por isso, de não ter examinado o assunto exaustivamente. Se conseguir, porém, provocar alguma reflexão ou discussão construtiva, meu esforço não terá sido em vão.

Falei sobretudo da autoridade paterna, não apenas para simplificar o problema, como também porque o pai (ou a mãe) é a personalidade mais interessada na educação dos filhos.

Ora, sabemos que a educação da criança transpôs hoje os limites do lar e, portanto, qualquer pessoa que direta ou indiretamente tiver que intervir na formação de uma criança ver-se-á implicada, também, no processo educativo e nos problemas acima apontados.

Portanto, é necessário que todos reflitamos, meditemos, e saibamos como agir para fazer da criança um adulto feliz, responsável, livre e não provocar, direta ou indiretamente, a angústia irremediável de quem leva dentro de si um fardo de riquezas que não soube dar a ninguém ou que não serviu para nada.

A PROPÓSITO DA TRADUÇÃO DE LIVROS DE FILOSOFIA DA CIÊNCIA

CONVIDADO por uma editôra a dar parecer a respeito da oportunidade da tradução de um livro de filosofia da ciência, ocorreu-me fazer algumas observações de caráter mais geral relativas ao problema de colocar-se ao alcance do público leitor brasileiro um conjunto de obras que se preocupam com as questões da metodologia científica.

Convém, de início, salientar que, entre nós, os estudos de filosofia da ciência estão em estágio embrionário. O pouco que se faz nesse setor está circunscrito a meia dúzia, talvez, de grupos interessados, espalhados pelas faculdades de filosofia. Há, no curso secundário, professores que chegam, em suas aulas, a expor alguns tópicos da metodologia científica. Mas são raros e a exposição, nesse nível, não leva à necessidade de leitura de livros mais avançados, bastando, se chegam a ser consultados, alguns manuais disponíveis. Nas faculdades a situação não é muito melhor. Ainda não existem cursos de filosofia da ciência. Em algumas escolas, problemas dessa disciplina são incluídos na cadeira de lógica. Normalmente, porém, a discussão se limita às questões gerais e, se a tanto se chega, um bom mestre inclui em suas aulas problemas da metodologia da ciência que ensina. Até onde me tem sido dado averiguar, parece que são exatamente os professores de Sociologia, Psicologia e História que parecem mais preocupados com fornecer aos estudantes dados metodológicos de suas disciplinas. Isso, até certo ponto se explica: êsses mestres precisam "convencer" seus discípulos de que estão tratando cientificamente seus problemas. Daí a preocupação. Essa mesma preocupação está, normalmente, ausente das aulas de Física ou de Matemática, onde parece inteiramente dispensável dizer aos jovens que se está tratando com uma ciência. Em consequência, problemas de grande interesse, como o da noção de "verdade" na Matemática, ou o do caráter lógico das leis científicas, etc., ficam esquecidos ou tratados superficialmente, embora constituam núcleos de debates muito seriamente feitos em outros centros universitários do mundo.

Ora, sob a influência do que se faz em universidades européias e norte-americanas, para aonde têm ido inúmeros de nossos estudantes em busca de aperfeiçoamento, e sob a influência dos livros, em número crescente, que se editam, tratando de questões da filosofia da ciência, creio que o panorama, em futuro não muito remoto, se há de alterar. Já se nota em muitos moços certa curiosidade em torno de questões de fundamentos da ciência, fruto, talvez, da literatura de divulgação que se publica. Não são tão raros como no passado os debates em torno de geometrias não euclidianas, por exemplo, a levantar questões de validade das geometrias. Já se encontram alunos que buscam saber o que vem a ser uma explicação

científica e que critérios uma tal explicação deve satisfazer para ser aceitável. Há indagações a respeito da "cientificidade" de certos procedimentos adotados pelas ciências do homem. Tudo isso, é natural, com o tempo, acarretará certas modificações de programas escolares com a inclusão, quem sabe, em nossas faculdades, de filosofia da ciência, e mesmo em nossos currículos secundários, de tópicos que abordem, por exemplo, noções a respeito do papel dos sistemas dedutivos formalizados.

Para possuímos, nesse futuro, uma bibliografia adequada, as editôras têm um importante papel a desempenhar. De quatro modos podem essas casas publicadoras desenvolver o interesse pelos estudos de filosofia da ciência em nosso meio. Editando: 1) obras de divulgação, 2) clássicos no gênero, 3) antologias e 4) autores modernos.

O interesse por uma dada disciplina é função, entre outras coisas, de sua popularidade. Livros de divulgação científica, se bem feitos, escritos por autores competentes, são de muita valia. Claro que há muita pseudo-ciência e muita pseudo-filosofia que conviria até esconder dos olhos curiosos do público. Mas, em compensação, aí temos um Gamov com sua "Biografia da Física" ou um Whitehead com sua "Ciência e o Mundo Moderno" que mereciam estar ao alcance do grande público brasileiro. Boas histórias da ciência também, parece-me, deveriam estar acessíveis em língua portuguesa. Em particular, a série que a "Mentor Books" programou (e o primeiro volume está nas livrarias) sob a direção de Giorgio de Santillana, "The Mentor History of Scientific Thought", deveria ser traduzida, embora já existam algumas histórias da ciência bastante boas ao alcance do nosso público.

Quanto aos clássicos, o problema é um pouco mais delicado. Parece-me que fariamos bem em traduzir pelo menos alguns livros alemães, franceses, ingleses e norte-americanos. Mach, sem dúvida, especialmente o Mach de "A ciência da Mecânica" e da "Análise das Sensações". Talvez também Schlick, Kulpe e Cassirer entre os alemães. Duhem ("La théorie physique, son objet, sa structure"), Meyerson ("Identité et Réalité") Poincaré e talvez Brunschwig entre os franceses. Peirce ("How to make our ideas clear", artigo que devia ser mais divulgado do que tem sido), Eddington e sem dúvida Weyl ("The philosophy of mathematics and natural sciences) dentre os escritores de língua inglesa. Isso para citar apenas autores dos tempos modernos, autores responsáveis, em grande parte, pelos rumos que a filosofia da ciência ganhou no presente.

Entre a fase de efervescência de idéias e a de sua colocação minuciosa, está um lapso de tempo às vezes apreciável. Desde o momento em que uma idéia é apresentada, usualmente nas revistas especializadas, até que se sedimente nos livros, decorrem, com frequência, vários anos. Servindo de mediadores entre o momento de criação e o de plenitude, têm aparecido várias "antologias" científicas, obras que reúnem artigos de especialistas e que põem ao alcance de um público maior uma série de artigos que seria impraticável, quase, reunir, tão diversos são os periódicos em que aparecem. Criteriosamente selecionados, esses artigos dão o retrato do movimento de idéias que se está processando, dão uma imagem muito nítida das preocupações dominantes em nosso tempo. Estou certo de que tais antologias devam ser colocadas, o quanto antes, à disposição dos leitores brasileiros. Para citar algumas, as mais bem recebidas pela crítica, aí estão "Readings in the Philosophy of Science", de Feigl

e Brodbeck, "Readings in Philosophical Analysis", de Feigl e Sellars, "Current Issues in the Philosophy of Science", de Feigl e Maxwell, "Philosophy of Science", de Danto e Morgenbesser, a *Enciclopédia da Ciência Unificada* (de tão grande influência histórica), os *Estudos de Minnesota*, tôdas a oferecer uma visão da ciência e de seus problemas filosóficos na atualidade. Essas obras merecem atenção imediata.

Quanto aos autores modernos, vários são os que têm publicado obras de grande interesse. Recomendaria que "Logik der Forshung", de K. Popper, "The structure of science", de E. Nagel, fossem vertidas para o nosso idioma na primeira oportunidade. Trata-se de duas obras de inestimável valor para dar uma formação adequada aos interessados pela filosofia da ciência. E ao lado desses dois autores, aí estão obras de Carnap, Bohm, Cohen, Franck, Goodmann, Hempel, Kuhn, Morris, Reichenbach, Weiszacker e ainda Bridgman, Enriques, Frege, Margenau, Braithwaite, Heisenberg, Tarski, para citar apenas os nomes que me ocorrem neste momento. São nomes de autores de obras importantes, livros cuja leitura há de ser necessária quando entre nós se tiver ampliado o interesse e o gosto pela filosofia da ciência.

O programa está, assim, esboçado. Tentativas iniciais poderiam voltar-se para certas obras de divulgação, história da ciência e especialmente para as antologias. Dentre essas, talvez, uma a merecer atenção seria a que foi editada por P. Franck, "Validation of scientific theories" e, a seguir, a (agora clássica) de Feigl e Brodbeck. Viriam, depois, ao lado de clássicos como Duhem e Mach, as obras de Popper e Nagel. Estaríamos, dêsse modo, preparando, da melhor maneira possível, o terreno para um desenvolvimento da filosofia da ciência no Brasil. Preparando-nos, quem sabe, para criar entre nós os autores do futuro nessa especialidade.

LEONIDAS HEGENBERG

NOTA: o autor deseja expressar seus agradecimentos à Pan American Union pelo auxílio prestado aos seus estudos de que resultaram, entre outros, êste trabalho.

ESCRITORES & LIVROS

ALCÁNTARA SILVEIRA

MULHER E POESIA

- Ida Laura* — “Poema Cíclico”, Clube de Poesia, São Paulo, 1962.
Renata Pallottini — “Livro de Sonetos”, Massao Ohno Editôra, 1962.
Helle Alves — “Paisagem de Pedra”, Clube de Poesia, São Paulo, 1962.
Eunice Arruda — “É tempo de noite”, Massao Ohno Editôra, 1960.
Elza Heloisa — “Lírio de bronze”, Editôra Mestre Jou, 1962.
Hilda Hilst — “Sete cantos do poeta, para o anjo”, Massao Ohno Editôra, 1962.

DE vez em quando, por êsse mundo de Deus, há alguém que revive o problema da literatura feminina, tentando provar ou a existência de uma estética e de uma técnica literária próprias à mulher, bem diversas das usadas pelo homem, ou a inexistência da literatura feminina. As próprias mulheres gostam de debater o assunto, sendo muitas as que entendem deva ser a literatura feminina logicamente inferior à masculina, já que o homem sempre foi considerado biologicamente superior ao sexo frágil... E, assim, malgrado o progresso do feminismo e as conquistas sociais do chamado “segundo sexo”, ainda há mulheres que negam a literatura feminina, talvez querendo lembrar aos homens a existência de uma feminilidade que (por culpa delas mesmo) está desaparecendo cada vez mais. Ou quem sabe desejam — colocando-se numa posição supostamente inferior — dar ao homem a ilusão de que êle jamais será igualado no campo da criação artística.

Confesso não ter visto o assunto tratado nem no volume de Margaret Mead (*Male and Female: a Study of the sexes in a changing world*), nem em *Le Deuxième Sexe*, de Simone de Beauvoir e muito menos em *La Femme*, de F. J. Buytendijk. A verdade é que em depoimentos recolhidos há uns dez anos por Edith Mora, a respeito⁽¹⁾, escritoras como Marcelle Auclair, Marguerite Duras, Françoise d'Aubonne afirmaram categóricamente que a verdadeira literatura feminina não existia. Evidentemente houve exagero em tal opinião, pois essas entrevistadas haviam esquecido não digo as escritoras de outras terras, mas suas próprias contemporâneas Simone de Beauvoir, Elza Triolet, Beatrix Beck, Violette Leduc, Nathalie Sarraute, Thyde Monnier, Claude-Edmonde Magny, Dominique Au-

(1) Cf. “Les Nouvelles Littéraires”, de julho-agosto de 1951.

bier, Marguerite Yourcenar, Simone Weil (para citar apenas algumas contemporâneas). Dir-se-ia que as entrevistadas, pondo em prática uma atitude muito feminina, haviam olvidado “sem querer” as colegas famosas...

Em 1956, a revista “La Table Ronde”⁽²⁾, revivendo o tema, recebeu as mais contraditórias respostas, pois enquanto a romancista Beatrix Beck formulou votos para que “les hommes aient du génie et les femmes des enfants” e Sophie Deroisin achava que “les dons de l’esprit, et surtout le talent créateur (são) la plus grande malédiction que la Divinité puisse accorder à une femme”, outras escritoras se recusaram a falar sobre o assunto, pois não viam diferença alguma entre a ficção (e outros trabalhos em prosa) escritos por mulheres dos feitos pelos homens. Se, portanto, sob este ponto de vista, a razão está com essas últimas, já que há escritores cujo estilo poderia ser classificado como feminino, que dizer do problema sob o ângulo da poesia?

Tanto das perguntas de Edith Mora como do questionário formulado por Nadine Lefebure (para “La Table Ronde”), não constou qualquer referência à poesia feminina francesa. Haveria, assim, uma concordância a propósito dessa poesia? Reconheceriam todos a sua igualdade com a masculina? São, por acaso, os versos femininos superiores aos escritos por homens? Ou — pelo contrário — os versos feitos por mulheres não merecem consideração alguma? Atribuo o fato a esquecimento por parte das organizadoras das enquetes que se limitaram apenas à ficção, o que — de qualquer forma — não deixa de ser um erro, pois esquecer as poetisas é cometer grave injustiça para com a poesia.

Transposto o problema para o Brasil, erraria também quem dividisse a poesia brasileira em feminina e masculina? Salvo poucas exceções, jamais as brasileiras escreveram versos cuja feminilidade se ressaltasse pelo tema do poema ou pela escolha das rimas, embora seja verdade que dificilmente uma mulher subscreveria poemas de Augusto dos Anjos, em que abundam tetricas imagens como “o sangue podre das carnificinas”, “a môca alegre da putrefação”, “despenhadeiro da decrepitude”, “com a bôca junto de uma escaradeira”, “do lar materno para a catacumba”, “chupar os ossos das alimárias”, etc.

Ao delicado sentimento das mulheres há de, certamente, repugnar tais idéias e comparações. Mas, por outro lado, raramente encontrar-se-á nos livros das poetisas de hoje a água açucarada de versos assim:

A noite era bela, fagueira, saudosa,
De brando luar,
E meigos perfumes de brisa mimosa
Subiam do vale, pairando no ar”,

escritos por Francisco Octaviano que, durante o Império⁽³⁾, foi deputado, senador, conselheiro e ministro plenipotenciário, político que se notabilizou por uma frase que ficou célebre, ao chamar a política

(2) Cf. “La Table Ronde”, de março de 1956.

(3) Fiz questão de frisar “durante o Império” porquanto há uma presunção de que os parlamentares desse período histórico — ao contrário dos de hoje — sendo homens de valor, levavam o seu mandato a sério, não tendo coragem de escrever versinhos como os citados que, de certa forma, os exporiam ao ridículo.

de "Messalina impura" (Messalina, aliás, por cujos braços atualmente muitos homens querem ser enlaçados...)

Quando alguém lê, por exemplo,

Fuga
fuga
fuga
fuga
fuga
fuga

pode perfeitamente achar que essa combinação de palavras, dispostas verticalmente, não é poesia, mas não poderá adivinhar (depois de se convencer que isso é um poema) que êsses versos foram escritos por homem ou mulher. Quem os escreveu, no entanto, é uma mulher: Ida Laura, em *Poema Cíclico*.

Para o entendimento do leitor é êste o mais inacessível dos livros aqui examinados e êsse adjetivo talvez seja considerado pela autora como elogio. Os poemas de Ida Laura obedecem a um tema único: a destruição do mundo pela bomba atômica, seguida de sua reconstrução, da "volta à existência, na qual tudo começa de novo, como há milhões", segundo a explicação dada por Domingos Carvalho da Silva no prefácio do volume. Assim, os versos de Ida Laura ora nos mergulham na tragédia da cidade destruída,

cal desmanchada
esqueletos retorcidos em arabescos
entre fios de prata mal fundidos
.....
fuligem
de sangue
cinza
ferro
recobrando
lentamente
tudo

ora nos sugerem o nascimento do novo ser:

ovo
concha
concha ovo
conchavo
conchavos nas rochas
dos ventos
das nuvens

O que interessa no *Poema Cíclico* não é a circunstância de constituir êle um único e longo poema, nem a forma de que se valeu a poetisa (forma que, talvez para ela seja o essencial...), mas a beleza de certas imagens, o ritmo de alguns versos e outros atributos poéticos que se destacam isoladamente, independentemente do conjunto. Vê-se aqui uma

boca
onde
palavras
poderiam nascer,

mais além a

água que refletindo a lua
a lua rouba
a imagem
e constroi
a nova lua,

e ainda mais adiante

longas paredes
côr-de-cinza
onde batem minhas mãos
contra o vazio.

Mostram essas imagens que a poesia não depende do continente: em sua forma clássica ou moderna ela (sempre que legítima) impõe-se como uma das principais manifestações do Espírito.

Aqui estão, para exemplificar o que digo, os sonetos de Renata Pallottini provando que ainda se faz poesia (e boa poesia) com os tão malsinados quatorze versos do soneto, até mesmo do soneto rimado, cuja morte há tantos anos foi decretada pelos entendidos. Não sei de outro poeta que — nestes últimos tempos — haja praticado o soneto com tanta desenvoltura quanto esta jovem. Quer na forma clássica, petrarquiana, quer nos mais variados esquemas rítmicos, Renata Pallottini mostra-se senhora do instrumento usado, construindo com êle imagens e figuras de muita beleza, que o leitor comum sente e compreende.

Ressalte-se que o *Livro de Sonetos* é composto inteiramente de temas bíblicos, o que mais aumenta a dificuldade da empresa. Porque a poesia — neste caso — além de precisar ser contida num número certo de versos, tem que manter-se dentro do tema escolhido, nem sempre inspirador. Como exemplo da poesia do *Livro de Sonetos*, de Renata Pallottini, escolho, ao acaso, o soneto baseado numa passagem do Eclesiastes:

Há o tempo de nascer e o de morrer.
Entre os dois são o Homem e seu tempo:
o largo espaço-tempo, claro campo
que vai desde o viver ao não-viver.

Há o tempo de cantar e de sofrer
e o de cantar sofrendo, e o de, cantando
sofrer; e há o tempo dêsse canto
que o tempo dado ao homem é mercê.

Há o tempo de fazer e o de destruir,
o tempo de sorrir e o de chorar
de se manchar e de se desmanchar;

Há o tempo de abraçar e de partir,
e o de nascer no tempo de abraçar,
e o de morrer, no tempo de partir.

Não sou muito apreciador de poemas — como os de Ida Laura e de Renata Pallottini — escritos sobre um tema adrede escolhido, em

que geralmente o poeta fica de fora, nos quais não se sente a sua presença. Esses versos impessoais — precisamente por esta razão — dificilmente transmitem ao leitor o calor humano que êle sempre procura através da comunhão com o poeta. Não seria difícil descobrir — tanto nos versos de Ida Laura como nos de Renata Pallottini — uma espécie de escapismo, de receio de abrir a alma a estranhos. Ao invés de cantarem suas angústias ou suas alegrias, elas preferiram compôr poemas sôbre a Bíblia ou sôbre a desintegração do mundo pela bomba atômica.

O mesmo não acontece como Helle Alves e Eunice Arruda que se psicanalizam (se forem sinceras...) através de seus poemas secos e amargurados. *Paisagem de Pedra* de Helle Alves, por exemplo, revela-nos uma poetisa triste, de olhos “fadados a ver pranto e amargura”, de mãos “feitas de aceno / e de procura”, “mãos sem calor, / olhos sem imagem”. Suas figuras são amargas e áridas, como se vê por êstes exemplos:

Trazia a bruma prensada nas pupilas
e os pés de areia esquiva machucados.

As rosas agora
são apenas saudade
e o cinzento se estende no horizonte

Poluidas estão tôdas as nascentes da vida
e do amor.

... sonho desbotado
em desencanto e mágoa.

... além se oculta
a encruzilhada do nunca mais.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, todos girando em torno de temas em que predominam a tristeza, a amargura e a aridez. Em que motivos alegres poderia Helle Alves encontrar inspiração, já que “um negro indefinido” mora em seus olhos e “uma sombra escura” mora em sua frente? É em vão que ela quer

... vestir de verde a minha mágoa
e derramar nos bosques
os olhos machucados,

porque sua vida

... está triste
como o silêncio de um morto.

Por isso ela confessa

Esqueci no caminho
as horas amassadas
em papéis inúteis,
os dias dispersos
no nada.

É interessante observar que se o último verso citado, ao invés de estar grafado “no nada”, estivesse grafado “nonada” continuaria com o mesmo significado dentro da idéia do poema; mas neste caso o verbo “dispersos” teria que ser seguido por um ponto final. Se fôssemos aplicar aos poemas de Helle Alves os métodos de Pierre Guiraud⁽⁴⁾ diríamos que a palavra-tema de *Paisagem de Pedra* é “olhos”, com os correspondentes “olhar”, “ver”, “retina”, “espiar”, “pálpebra”, “ler” e as idéias correlatas “ocultar”, “brilhar”, “dormir”, “luz”, “visão”, etc. em que está implícito a função visual. Mas não vou insistir neste ponto, pois não é objetivo destas notas encarar os livros sob êste ângulo.

Também bastante angustiado é o livro de Eunice Arruda, *É tempo de noite*, em que se alternam os gritos de desepêro e o desejo de afirmar. Mas, afirmando ou negando, a poetisa está sempre envolta num círculo de ceticismo. Dir-se-ia uma criatura a quem a vida — através de desenganos e mágoas — houvesse se mostrado cruel e madastra. No entanto esta não é a impressão de quem vê a poetisa que, embora bastante introvertida, não dá impressão de possuir alma tão sêca quanto parecem revelar seus versos. À maneira, porém, dos teóricos de *New criticism* que entendem que o criador nada tem que ver com a criação, e que a obra deve ser estudada independentemente da personalidade do autor, esqueçamos a figura da poetisa para ler-lhe apenas os versos:

Hoje carregamos desejos
e mais peças de
roupa
por sôbre
um corpo todavia
vertical

Isso de amar
de sentir frio
de chorar é cansativo

Viver pouco mas
viver muito.
Ser tôda pensamento
Tôda esperança
Tôda alegria
ou angústia — mas ser

nunca morrer
enquanto viver.

Êstes exemplos colhidos em *É tempo de noite* dão uma idéia da poesia que nêle se contém, poesia de quem medita sôbre a condição humana e dela extrai lições amargas ou suaves, poesia de quem evitando entregar-se ao devaneio e à ilusão, procura encarar a vida de frente. Nela, o que mais chama a atenção é o poder de síntese; raramente temos visto poemas mais enxutos que êstes, a não ser

(4) Cf. *Les Caractères Statistiques du Vocabulaire*, PUF, 1954.

haikais. Eunice Arruda sabe, em poucas palavras, transmitir-nos uma situação, um estado de espírito, um sentimento, que de outras poetisas, exigiriam longos poemas. Eis alguns exemplos marcantes:

Bom seria
 amar
 Bom seria
 existir
 realmente

Agora
 a morte
 da paz.

Podes passar por mim;

a dor
 coagulou.

Fácilmente adivinha-se a intensidade do drama contido por êsses versos, drama que a poetisa sintetizou em tão poucas palavras. Só uma dúvida resta no espírito do crítico: será procurada ou espontânea essa economia de palavras? Não estará a poetisa recorrendo aos monossílabos apenas para evitar a lágrima? Mas deixemos a mulher de lado!

Escrevi — em página anterior — que nenhuma mulher teria coragem de subscrever poemas de Augusto dos Anjos, mas aqui estão, para desmentir-me, alguns versos de Elza Heloisa, em que vemos

... o corvo
 no monturo
 espalha bôlhas
 matérias indevassáveis
 bica o lixo
 atirado sôbre pedras
 do rio que passa
 em baixo,

ou sentimos “bafio podre empestando o ar rosado” ou ouvimos rangerem “mandíbulas de lama”. Não julgue, entretanto, o leitor que todo o *Lírio de bronze* é escrito nêsse estilo. Pelo contrário: a poetisa deseja

... ser pássaro, flor esvoaçante
 pétala espargida nos caminhos,
 perfume e côr, beleza e sonho.

O que falta a Elza Heloisa é o sentido da seleção; há em seu livro poemas de grande desigualdade: trovas que só ficariam bem na pena de Ademar Tavares, ao lado de imagens interessantes como, por exemplo:

Hostil é o tempo
 consumindo cristais
 em leve sôpro

ou então:

Paz que a vida roubou
em um mundo sem
estrêlas.

Há versos isolados que prendem a atenção como “a brisa brincando apelos nos coqueiros do mar”, “a lágrima que estanca / o desejo de viver”, ou

Vim de muito longe e estou cansada
Percorri um caminho de mormaço.

Como se trata de uma estreante, é lícito esperar que, num novo livro, Elza Heloisa saiba peneirar mais sua produção poética, reunindo apenas seus melhores poemas. Porque versos como “colibrís dos montes”, “brisas farfalhantes”, “sonho rebuçado de luz”, “sob vergéis floridos, o ninho aconchegado”, “nem dôres... lamento ou vã tortura!” “rugir de ventos no cristal dos tempos”, “frincha nacarada, pincelada a ouro” e tantos outros semelhantes, são versos que pertencem ao passado, ao tempo em que a poesia de Fagundes Varella enchia os albuns de descoradas adolescentes.

Não posso — antes de abordar o último livro de Hilda Hilst — deixar de fazer uma referência à parte gráfica do volume, de uma elegância ao mesmo tempo sóbria e luxuosa. Penso mesmo que — não fôsse o preço exorbitante do livro de hoje — todos os poetas deveriam editar suas obras em edição de luxo. Porque a leitura dum livro começa pelo aspeto do volume; o bom leitor se demora, primeiramente, na sua folhatura, quando os olhos não apreendem o texto, mas o volume em si, isto é, o jeito das páginas, a forma dos caracteres tipográficos, o tamanho das margens, a ilustração da capa, tôdas as exterioridades, enfim, do continente. É pela primeira impressão recebida que o leitor se dispõe a ler, com menor ou maior interesse, os versos bem ou mal impressos. E se em muitas ocasiões infelizmente o aspeto físico do livro não corresponde ao conteúdo, resta ao leitor o prazer de ter tido em mãos uma obra tipograficamente bem impressa.

Já tive oportunidade de dedicar à obra de Hilda Hilst um longo artigo em que realcei as principais características de seus livros e não de sua poesia. Porque dificilmente poder-se-iam fixar as características duma poética em constante mobilidade. Sob êste ângulo, Hilda Hilst se aproxima de Cassiano Ricardo, que também procura se renovar de livro para livro, sempre em busca de uma forma que o satisfaça, pelo menos por momentos. Talvez tentem ambos seguir o conselho de Wallace Stevens⁽⁵⁾ para quem o tema do poema deve ser a própria poesia, isto é, a poesia pela poesia, flutuando sem raízes nem pontos de referência.

Não duvido que Cassiano Ricardo consiga êsse objetivo, já que suas últimas poesias denunciam um alheamento cada vez mais sensível do tema. E a não ser que êsses poemas não passem de mero exercício vocabular, veremos o poeta finalmente ancorado numa forma poética há tanto tempo procurada. O mesmo dificilmente acontecerá com Hilda Hilst, pois lhe faltam a vivência poética de Cassiano, a sua experiência e a sua cultura; além do que, os seus

(5) Citado por Alain Rosquet in *Verbe et Vertige*, Hachette, 1951.

sentimentos estão sempre presentes na poesia, e por mais que ela queira dêles despojar-se, jamais êles se deixam refrear e sempre sobrenadam.

Agora, diante dêstes *Sete cantos do poeta, para o Anjo*, inspirados pelo mais alto sentido de pureza, desaparece o interêsse pela pesquisa poética, que se transfere para a figura do Anjo, de significação maior e mais profunda. O problema é descobrir a materialidade ou a imaterialidade dêste estranho Anjo, que tanto pode ser aquêle a quem Jó chamava o "filho de Deus", como a representação simbólica de um ser terrestre. O Anjo, revestido de forma humana, apareceu a Abraão e a Agar; a Moisés e a Josué. Será o mesmo que ora se apresenta à poetisa, àquela que "sempre em pedra (foi) talhada" e em sal se consumiu?

Confesso que longamente duvidei das palavras da poetisa ou melhor, da visão angelical que a faz perguntar em desespero: "Que terrível engano antes de ti!" "E por que me escolheste?" "Onde estavas então? Nem me sonhavas".

Que nome te darei se em mim te fazes?
Se o teu batismo é o meu e eu só te soube
Quando soube de mim?

perguntas que por fim encontram a pacificadora resposta nos últimos versos do livro:

Alta noite
O que estava em mim
Em ti resplandecia.

Mas, afinal, por que duvidar da palavra da poetisa? A presença do Anjo não é assim tão estranha quanto possa parecer. O difícil é a sua permanência.

Mas... voltemos ao ponto de partida, que tratava do problema da poesia feminina. Não ignoro que o tema, na opinião de grandes literatos patricios (aquêles a quem o saudoso Brito Broca na intimidade apelidava de "los raros"...), é destituído de importância. Mas nunca deve o escritor esquecer que não escreve sômente para os entendidos, e sim também para êsse "ser tierno, inocentíssimo y profundamente interessante: el lector"⁽⁶⁾. E tenho quase certeza de que a muitos leitores jamais ocorreu a idéia de examinar a autonomia ou dependência da poesia feminina. Agora as provas aí estão. A êles cabe o julgamento.

NOTAS DO ESTRANGEIRO

A MORTE DE FAULKNER

WILLIAM FAULKNER que desaparece aos 65 anos, após haver conquistado, em 1949, o maior galardão a que um escritor pode almejar, criou um romance único na literatura universal que chegou a ser objeto de publicações da Universidade de Minesota (U.S.A.), os "Faulkner Studies". Unindo o psicológico ao *thriller* numa dosa-

(6) Dâmaso Alonso, *Poesia Espanhola, Ensayo de Metodos y Limites Estilísticos* — Editorial Gredos, 1957.

gem quase perfeita, dando realce ao que a criatura tem de pior, debruçando-se sôbre a morbidez, a decadência, os vícios e as taras, edificou uma obra que ainda não foi analisada em conjunto. Seus dezoito volumes — entre novelas e romances — em que muitos enxergam uma nova “Comédia Humana” talvez superior à de Balzac, tem sido estudada apenas parcialmente, o que denota a dificuldade da sua abordagem com espírito de análise.

Naturalmente o leitor comum, que não se interessa pela técnica do romancista, para quem a questão de seu estilo e da sua linguagem não existe, a obra de Faulkner tem interêsse simplesmente como ficção. Como a maioria dos leitores de Graham Greene ignoram a parte essencial de sua obra, isto é, a mensagem católica que nela se contém, igualmente muitos leitores de Faulkner são atraídos unicamente pelo que há, em seu romance, de tétrico, de violento, de mórbido. São as fazendas arruinadas, as famílias em decadência, os tarados, os viciados, os cretinos, os anormais, todo êsse conjunto que constitui a vida de uma pequena cidade do Mississipi — Oxford, transformada em Jefferson do imaginário condado de Yoknapatawpha — que fazem de Faulkner um dos romancistas mais lidos da atualidade.

Outro motivo de atração para os leitores é reencontrar os personagens que o impressionaram, como quem acompanha o destino das pessoas chegadas, o que — na saga faulkneriana — acontece a miúdo. A história de famílias, cujas qualidades e defeitos (êstes mais que aquelas) se repetem de geração em geração, através de *Absalon! Absalon!*, *Light in August*, *Sartoris*, *Sanctuary*, *The Sound and the Fury*, etc. atrai sobremaneira os amantes do roman-fleuve, em que a vida dos personagens se repete de pais para filhos. Faulkner, todavia, não escreveu apenas a saga do Condado de Yoknapatawpha, que lhe veio à idéia durante a redação de *Sartoris*, quando já haviam aparecido *Soldier's Pay*, *Mosquitoes*, *As I Lay Dying* e outros livros. Foi nessa ocasião que o romancista (como confessou a Robert Cantwell) descobriu que escrever era uma coisa interessante; que erguendo as pessoas sôbre os pés, elas projetavam sombra. “Senti que tôdas elas estavam em mim e era preciso trazê-las para a vida”.

Ao lado da história dos Compson, dos Stupen, dos Mc Caslin, dos Snopes (aos quais dedicou a trilogia *The Hamlet*, *The Town* e *The Mansion*), continuou escrevendo novelas e contos (*Delta Autumn*, *The Bear*, *Pylone*, etc.) que geralmente não têm relação com as obras de mais fôlego. Digo geralmente porque não é difícil encontrar-se, em novelas avulsas, com heróis da saga como, por exemplo, Temple Drake — a heroína de *Sanctuary* — que reaparece em *Requiem for a Nun*, casada com Gowan Stevens. Mostra esta circunstância que a saga faulkneriana não apresenta a unidade e a homogeneidade que existem na *Forsythe Saga*, de John Galworsthy, em *Les Hommes de bonne volonté*, de Jules Romains, em *Jalna*, de Mazza de la Roche, em *A la Recherche du Temps Perdu*, de Proust, em *Les Thibault*, de Roger Martin de Gard, em *Homem sem qualidades*, de Robert Musil. Por isso mesmo não são poucos os enganos e incongruências encontráveis em seus romances como o sobrenome de personagens que varia de um livro para outro, a repetição excessiva dos mesmos temas, às vêzes da mesma cena.

Enquadrando sua obra nos limites da cidade de Oxford, Faulkner não poderia mesmo mudar de tema nem de ambiente. Deflui dêste

fato certa monotonia facilmente sentida pelos que lêem êsses romances seguidamente, monotonia que, no fundo, revela a autenticidade com que o A. fixou os locais da época e os personagens que nêles vivem. É sábio mesmo que o romancista inspirou-se especialmente na vida de seus antepassados e nos fatos de sua própria existência: Quentin, quando criança, John Sartoris ao regressar de guerra, Harry Wilbourne, o próprio Joe Christmas refletem faces de Faulkner.

Para Faulkner, todavia, sua melhor obra é *A Fable* — a última que escreveu — história simbólica da paixão de Cristo, que tem como cenário a França dos últimos meses da primeira guerra mundial, uma França completamente idealizada por êle, fora da realidade. É êste o menos compreensível dos livros de Faulkner, cuja mensagem dificilmente se apreende. Inteiramente simbólica, seu enredo se desenvolve segundo a paixão de Cristo, representado por um sargento e doze soldados que se recusam a continuar combatendo. Mas não é numa pequena nota que se pode dar a idéia precisa do que seja esta obra estranha. Nem é êste o meu objetivo agora.

BEATNIKS

PARA OS que desejarem enfronhar-se sôbre *beatniks*, que procuram nova maneira de viver, insatisfeitos como estão com a atual forma de civilização dos Estados Unidos, existem dois livros fundamentais: *The Holy Barbarians*, de Lawrence Lipton (Julian Messner, New-York, 1959) e *A Coney Island of the Mind*, de Lawrence Ferlinghetti (*A New Direction Book*, New York, 1959), que podem ser completados com a leitura dos números especiais que ao assunto dedicaram "Lettres Nouvelles" de Paris (Junho de 1960) e "Evergreen Review" (Grove Press, New-York, 1957).

A *beat generation* norte-americana possui também sua literatura (prosa e verso) que, embora ainda não tenha conseguido a repercussão alcançada pela *lost generation* (que produziu Hemingway, Dos Passos, Thomas Wolfe, Fitzgerald, etc.) tem esperança de deixar aos vindouros uma nova estética, ao lado de uma nova visão do mundo. Por enquanto, porém, sua contribuição literária é bastante fraca, quer em quantidade como em qualidade. *On the Road*, de Jack Kerouac (The Viking Press, New-York, 1957), considerado como a Bíblia dos *beatniks* nada apresenta de extraordinário, a não ser uma vontade muito grande de escandalizar; mas a viagem de Denver a San Francisco, empreendida num Chevrolet, por Sal Paradise e Dean Moriarty, só com muita vontade pode ser classificada como obra de arte.

Lendo os estudos de Lawrence Lipton e de Lawrence Ferlinghetti, chega-se à conclusão do que seja realmente o *beatnik*. O que êle procura é fugir à luta através do *jazz*, da marijuana, do sexo e da delinquência. Se na teoria êle prega a rebelião para salvar o homem da *business civilisation*, na prática limita-se a deixar crescer a barba, a vestir *blue-jeans* e camisas de gola alta e a frequentar bares, bilhares onde campeiam o alcool e a droga. Seus ídolos são James Dean, Dylan Thomas e Charlie Parker; seus literatos favoritos chamam-se D. H. Lawrence, L. F. Celine, Henri Miller; sua religião, o budismo Zên.

Em seu estudo inserto no número especial de *Lettres Nouvelles*, a que já me referi, J. Clellan Holmes escreveu que "être *beat* c'est

être au fonde de son âme dans l'attente; un existencialisme à la Kierkegaard plutôt qu'à la J. P. Sartre". Mas dificilmente pode-se descobrir nas manifestações literárias ou no modo de existência dos *beatniks* qualquer sentido filosófico. Mesmo porque o que caracteriza o movimento não é a filosofia, mas o *jazz*. "O que se entende por *beat* — disse um rapaz a Lawrence Lipton — é o *beat* do *jazz*, a batida do coração..." E por sua vez a cantora Ella Fitzgerald, estalando os dedos, ensina que o "*jazz* é isto. É o *beat*". "A música do *jazz* — diz outro *beatnik* — dá formas ao meu espírito... vale mais que um psicanalista... é como a droga que nos torna consciente do presente..."

Esta nota já está, porém, se tornando extensa, talvez roubando ao leitor a curiosidade de ler os livros citados. Tudo leva a pensar que, no fundo, a famosa *beat generation* não passa de um bando de viciados, de vagabundos e de gozadores que possuem um pouco mais de verniz intelectual do que os *play-boys* cá da terra, mas que — como êstes — procuram apenas matar o tempo, já que são incapazes de enfrentar a vida que, por ser dura e árdua, é difícil de ser suportada pelos fracos.

HANS HENNY JAHNN

QUANDO os romances de Dostoievski foram introduzidos na França, através da tradução do Visconde de Vogüe, os francêses se sentiram logo conquistados pelo vigor do romancista russo; estavam êles, então, fartos de uma ficção mais ou menos inconsequente, que se repetia de romance para romance, sem profundidade ou mistério. Sòmente mais tarde é que se ficou sabendo que os livros de Dostoievski, lidos pelos francêses, tinham sido impiedosamente mutilados pelo seu tradutor e introdutor, que suprimira frases, páginas e até capítulos das edições originais. O que prova que mesmo incompleto, o romance de valor impõe-se à atenção e desperta curiosidade.

O fenômeno repetiu-se agora comigo, após a leitura de estudos sôbre a vida e a obra dêsse desconhecido romancista alemão, Hans Henny Jahnn. Os trechos avulsos que de sua ficção chegaram até mim, em tradução, foram suficientes para certificar-me de estar próximo a uma obra original, tão original quanto à existência do autor. A primeira notícia que se tem de Jahnn data de 1914, quando vemo-lo abandonar a Alemanha para afastar-se da guerra; sabemos que, em 1933 foi expulso da pátria como indesejável e acusado de "irresponsabilidade política" e que morreu aos 29 de novembro de 1959 na indigência em que sempre viveu. Entre o nascimento e a morte, Jahnn, foi — além de romancista e dramaturgo — restaurador de órgãos, compositor, organista, editor de músicas barrocas, arquiteto, biologista, endocrinologista, criador de cavalos, agricultor. Distinguiu-se mais como escritor, músico e teatrólogo.

Sua primeira peça — *Pastor Ephraim Magnus* — enquanto suscitava grande disputa entre os literatos da Alemanha, deixou o público entre estupefato e revoltado, chamando o autor de pervertido e de outros epítetos. Em 1920, entretanto, a peça obteve o Prêmio Kleist. O que há de mau nas peças de Jahnn é a dificuldade em montá-las, pois não só sua extensão como seus cenários exigem palcos apropriados. E por que não dizer também público apropriado? Pois seu texto não deve ser acessível a qualquer um.

No terreno da música, Jahnn notabilizou-se pela construção e reconstrução de órgãos antigos; especializou-se em órgãos medievais, nos quais executava peças barrocas, o que produziu, como resultado, uma revolução na interpretação, contra a qual se levantaram os organistas acadêmicos. Foi autor também de inúmeras inovações técnicas que aperfeiçoaram êsse instrumento musical, tornando-o cada vez mais melodioso e ao mesmo tempo impotente. Se me refiro ao órgão é porque — segundo os críticos de Jahnn — seu livro *Perrudja* (Europäische Verlagstanstalt, 1958) foi construído como êsse instrumento musical, cada conto ou novela, inseridos no romance, desempenhando o papel dos tubos no órgão.

Sua principal obra de ficção, porém, é a trilogia composta dos romances *Das Holzschiff* ("O navio de madeira"), *Die Niederschrift des Gustav Anias Horn* ("O manuscrito de Gustav Anias Horn") e *Epilog* ("Epílogo"), todos editados por Europäische Verlagstanstalt, entre 1959 e 1961, obedecendo ao título geral do *Rio sem praias*. Escrita há anos, somente agora a trilogia de Jahnn pôde aparecer em livro, graças a seus amigos devotados, pois anteriormente — como Jahnn fôsse considerado autor maldito na Alemanha de Hitler — seus trabalhos foram editados em tiragens limitadas, espalhados por revistas e *plaquettes* clandestinas.

Tanto *Perrudja* como a trilogia do *Rio sem praias* não são livros simples, em que o romancista, em estilo literário, conta uma história; além de uma técnica revolucionária, que inova o processo do romance, êles encerram uma cosmogonia que é, ao mesmo tempo, a sua estrutura musical. Nêles abundam — por outro lado — os temas filosóficos, as interrogações sôbre a natureza do tempo e o destino do homem que inelutavelmente conduzem ao mistério da Salvação.

É neste ponto que divergimos do autor cuja obra, sob o aspeto literário, consegue seduzir-nos, mesmo captada através de exemplos apresentados por terceiros. Hans Henny Jahnn é um niilista, para quem as funções da carne são infinitamente mais úteis ao homem que as lúcidas considerações do espírito. A vida, para Jahnn, é uma constante razão de desespêro e a existência está sempre colocada sob uma única certeza: a definitiva decomposição da carne após a vida. *Perrudja* — dizem os que o leram — é a exaltação da inocência da carne em detrimento do espírito. É a volta do homem à inocência reencontrada, ao pacto selado novamente entre o homem e o animal, pois se êste conhece o assassinio para subsistir, não conhece o assassinio organizado. A tôdas as violências, tristezas e lágrimas, Jahnn opõe a certeza da inocência original incarnada pelo mais puro amor, o amor que escapa à engrenagem da reprodução, à fortuna e ao poderio, amor de sacrifício e de abnegação.

Tal — num rapidíssimo resumo extraído de considerações alheias — o sentido da obra de Hans Henny Jahnn que, precisamente pelos seus aspetos negativos, merece leitura e discussão. Romance que suscita polémica só aparece uma vez ou outra. Aqui fica o lembrete para os que se interessarem por êsse romance diferente e perturbador. *Das Holzschiff* já foi traduzido para o inglês, por Catherine Hutter, sob o título de *The Ship* (Scribners, New-York, 1961) e está sendo traduzido, na França, por Henri Plard para as Éditions du Seuil.

NOTAS DO BRASIL

MÁRIO GRACIOTTI, EDITOR E ESCRITOR

A Câmara Municipal de S. Paulo, no ensejo das comemorações do vigésimo aniversário do Clube do Livro, fundado por Mário Graciotti, acaba de conferir-lhe o título de Cidadão Emérito da Cidade de São Paulo. Por seu turno, o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo instalou, em sua sede, uma exposição retrospectiva das atividades do referido Clube do Livro, que tão bons serviços vem prestando à difusão da literatura no Brasil entre as classes menos favorecidas.

Mário Graciotti, autor de várias obras literárias, que já foram coroadas com dois prêmios, um, da Academia Brasileira de Letras, e outro da Associação Comercial de Lisboa, também foi distinguido, pela Câmara Brasileira do Livro, com o prêmio "Jabutí", por haver sido considerado o "Editor do Ano" de 1960. É um sonhador que luta pela disseminação do livro num país de analfabetos. Não é um comerciante de livros.

III FESTIVAL DO ESCRITOR

REALIZOU-SE no Rio de Janeiro, em fins de julho, o III Festival do Escritor que, na realidade, deveria ser chamado de Festival do Livro, já que nêsse certame o que se visa é vender livros, independentemente de seu conteúdo literário. Pelas notícias que nos chegaram, o volume mais vendido foi um dos vários dedicados ao campeonato mundial de futebol, e quem deu mais autógrafos, durante o Festival do Escritor, foi um dos famosos bi-campeões do mundo.

Repetiu-se, assim, no festival o mesmo que se verifica nas estatísticas de vendas do livro, em que os *best-sellers* são volumes de pessoas que nada têm que ver com a literatura, isto é, humoristas, favelados, jogadores de futebol, políticos, etc. Decididamente o escritor nacional custa a projetar-se neste país; só se lembram dêle quando um indivíduo qualquer ameaça escrever um livro de escândalo contra alguém, passando então êle a ser chamado de "escritor-chantagista..."

Enquanto isto, a União Brasileira de Escritores continua protestando enèrgicamente contra a prisão de portugueses e espanhóis...

III CONGRESSO BRASILEIRO DE CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA

TALVEZ, quando esta revista estiver circulando, haja sido realizado o III Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, na cidade de João Pessoa (Paraíba). O certame vem sendo adiado há tempos por falta de numerário prometido pelos governos estadual e federal, fenômeno, aliás, que acontece em todos os certames culturais que se realizam nêste país. Gastam-se milhões com congressos de estudantes, mas negam-se alguns milhares de cruzeiros para uma reunião de escritores que não pretendem subverter a ordem pública, mas debater temas culturais.

Grande parte do temário do III Congresso se destina ao estudo das obras de José Lins do Rego e de José Américo de Almeida, dois paraibanos que se destacaram na ficção nacional, devendo a outra parte ser dedicada à problemática da crítica em geral.

ATIVIDADES DA "ANHAMBI"

A Editôra "Anhambi", que vem se caracterizando pela publicação de boas obras, acaba de lançar alguns livros dignos de leitura, como *A Afilhada*, de Manoel de Oliveira Paiva, o autor já consagrado de *Dona Guidinha do Poço*, que tanto êxito alcançou por ocasião do seu aparecimento em 1951.

M.O.P. cujo centenário ocorreu em julho de 1961, deixou pequena bagagem literária, mas a fraca quantidade de sua ficção é contrabalançada pela sua qualidade, o que fez dêle um romancista que se lê com agrado e interêsse mesmo sendo *A Afilhada* mais fraco que o romance de estréia.

Ainda no terreno da ficção lançou a "Anhambi" *O Espêlho*, de Neli Dutra e *Casa de Esquina*, de Júlia Marcondes Longo. O primeiro é uma pequena novela que se lê em poucas horas, mas à qual o leitor fica prêso, mercê dos dotes de narradora de N.D. que já participou, como roteirista, da equipe do cineasta Cavalcanti. A ela voltaremos oportunamente, quando, então, poderemos nos estender mais sôbre a técnica usada pela estreada. A respeito do romance de Júlia Marcondes Longo, recentemente distinguido com o Prêmio Fábio Prado, nada mais temos a dizer, porquanto já externamos nossa opinião a respeito no prefácio que a êle escrevemos, cujas palavras ora ratificamos.

Finalmente, a obra do Prof. A. Almeida Prado — *As doenças através dos séculos* — é dessas que podem estar tanto nas estantes dos cientistas quanto nas dos leigos, pois uns e outros nela encontrarão matéria para ilustração e cultura. O autor — médico de renome nos meios científicos — mostra-se, nestas páginas, também sociólogo e historiador.

Quando de sua primeira publicação, a obra teve acolhida entusiasta por parte da crítica, havendo Rui Bloem dito que se o livro "tivesse sido escrito na França, nos Estados Unidos, na Inglaterra ou na Itália, já estaria traduzido para uma dúzia de línguas até mesmo para a portuguesa". A edição que ora aparece, além de revista e acrescida de contribuições bibliográficas, "foi também aliviada — como informa o A. — de redundâncias e de subsídios de menor importância que lhe alargavam inutilmente o texto".

AS EDIÇÕES DE CARLOS RIBEIRO

UMA *lira dos vinte anos*, de Lêdo Ivo, *João Ribeiro*, de Múcio Leão e *O crítico e o Mandarim*, de Oliveiros Litrento, constituem e última safra saída dos prelos da Livraria São José, a simpática livraria de Carlos Ribeiro, que tem se distinguido como amigo devotado do livro nacional.

L.I. reúne em seu livro quase tôda poesia que vem publicando desde 1944. É êste um poeta de respeito, para quem o verso não tem mistérios. Aliás, a facilidade com que a poesia brota de sua pena poderia mesmo ser apontada como uma de suas "fraquezas". Essa facilidade, entretanto, em nada enfraquece ou desvaloriza a sua poética que — à medida que o A. se torna mais maduro — vai também evoluindo para um maior sentido de seriedade, o que se nota fâcilmente através dos vários volumes reunidos neste livro.

João Ribeiro não foi apenas um grande escritor, como revelam seus livros, hoje, infelizmente, esquecidos do grande público, mas

também uma sedutora figura humana que — à maneira de Alain — (cuja obra talvez não tenha chegado a conhecer) não era um intelectual livresco. Por isso, sua cultura, que não foi pequena, não o tornou um esquisitão nem um pedante. Sabia ler e transmitir o que lia, sabia apreciar os bons livros e sabia, principalmente, suportar a humanidade, através de um sorriso de bonomia.

O retrato que dêle nos traça seu discípulo e sucessor na Academia Brasileira de Letras são bem os traços de uma criatura amável, que sabia compreender os homens. Com estas páginas M.L. concorre para que ao interêsse que os leitores já mantêm pelo escritor João Ribeiro, some-se agora o interêsse pelo cidadão João Ribeiro — um sábio que vivia estudando.

Oliveiros Litrento é um espírito inquieto que talvez ainda não tenha encontrado seu verdadeiro caminho literário, pois havendo estreado com ensaios, passou para a poesia, para a ficção e ora retorna ao ensaio. Lembro-me de que a novela *Jajuçara* — Prêmio Orlando Dantas — agradou-me bastante, satisfação que se repetiu com os contos de *O cego e o mar*.

Já o mesmo não posso dizer dêste *O Crítico e o Mandarin*: pelo menos as poucas páginas que por enquanto li (deixando as outras para mais tarde), não me deram essa satisfação que se apodera do leitor quando tem nas mãos um livro de fôlego. Esta impressão, todavia, pode não passar de simples divergência de pontos de vista quanto à maneira de encarar as obras examinadas.

Não posso — para só citar um exemplo — concordar com o A. quando escreve que “a obra ficcional de Jorge Amado, já hoje vasta, pede um pouco de tempo e esforço para compreendê-la”. Tal frase me assusta, já que — na minha opinião — a ficção de J.A. não tem nada que justifique aquela afirmação. Sòmente a circunstância de ser êle o campeão das tiragens no Brasil é prova mais que suficiente da simplicidade de sua ficção, perfeitamente compreendida e adorada por qualquer caixeiro, chofer, soldado ou funcionário público. (E haverá maior satisfação para Amado do que ser lido por tanta gente?) Ora, se os livros do criador de Gabriela exigem esforço para serem compreendidos, que se dirá da ficção de Virginia Woolf, de James Joyce, de Marcel Proust, que O.L. comenta em suas páginas? É o que veremos oportunamente.

UMA ENCICLOPÉDIA CATÓLICA

A Editôra “Flamboyant” está publicando em volumes avulsos, a *Enciclopédia do Católico no Século XX*, que se comporá de 150 pequenos tomos, subordinados a 14 temas diferentes. Escritos por leigos e sacerdotes estrangeiros, os livros estão sendo traduzidos por uma equipe que coloca, ao alcance de todos, essa série de depoimentos e ensinamentos que visa ao esclarecimento de criaturas que — embora mergulhadas na Fé ou visitadas pela Graça — não estão bem a par de certos problemas da religião ou da Igreja: os fundamentos do catolicismo, a liturgia da Igreja, a atitude de Roma em face dos grandes problemas do mundo, o desenvolvimento das artes cristãs, a situação da religião em face de outras confissões, são alguns dos temas abordados nestas páginas.

Como escreveu Carlos Pinto Alves, “esta enciclopédia não se propõe, felizmente, a divulgar doutrinas ou conhecimentos religiosos.

A “vulgarização”, o “populismo” dos valores do espírito já não encontram eco na opinião pública. Todos nós já desejamos conhecimentos mais sérios e completos”. Aí está uma opinião que — partindo de quem parte — é o maior elogio que pode ser feito, entre nós, a uma coleção dêste porte.

“*Existe uma filosofia cristã?*”, “*Pensamento moderno e filosofia cristã*”, “*Haverá uma ciência da alma?*” “*Cristianismo e pensamento moderno*”, “*A literatura do pecado e da Graça*”, eis alguns títulos da parte destinada às letras cristãs, que recomendo vivamente aos leitores católicos e não católicos, principalmente a êstes, que precisam se enfronhar um pouco do pensamento católico, com o qual evitam estabelecer contato.

O TEATRO UNIVERSITÁRIO “CÁ FOSCARI” DE VENEZA

MARIA JOSÉ DE CARVALHO

N UM clima cheio de entusiasmo artístico-cultural, surge o Teatro Universitário “Cá Foscari”, cujos espetáculos são, de 1949 a 1952, apresentados na Aula Magna da Universidade, pois que na sede universitária não há teatro. Os textos encenados são dos mais simples e sua escolha é determinada por preocupações de ordem prática e econômica. As condições do teatro neste período não são florescentes. Todavia, conseguem-se encenar textos como “La Veneziana”, de anônimo do século XVI, uma obra-prima há pouco descoberta por Lovarini entre manuscritos da biblioteca de São Marcos. O Teatro “Cá Foscari” dirige com essa realização, suas pesquisas e seus estudos para a descoberta de uma sua “poética” cênica que se oponha decididamente aos esquemas convencionais do verismo imperante nos palcos italianos.

Em 1953, graças ao interêsse despertado pelo teatro, a Universidade lhe concede entre outros locais uma ampla sala no andar térreo do “Palazzo di Cá Giustiniano d’Vescovi”, o que permite ao grupo iniciar uma atividade teórica e cenotécnica dia a dia mais intensa. Começam a delinear-se e a aclarar-se cada vez mais os princípios que impregnarão tôda a vida do “Teatro di Cá Foscari”. Em síntese, as formulações estéticas a que se chegou após treze anos de estudo são estas: a linguagem teatral é autônoma e se explica exclusivamente através dos meios que são “próprios” ao teatro, isto é, exclusivamente através da palavra, do gesto, da luz e da côr, ou seja, os da sua própria origem. A linguagem teatral exprime as suas imagens sem limitações de lugar, tempo e ação e a expressão teatral atua mediante o ritmo dos seus meios num plano decididamente abstraído das formas dos fenômenos contingentes.

A atividade cênica se explicou durante êstes anos por intermédio de três linhas diretrizes principais. De um lado, iniciou-se o estudo crítico no campo da “Commedia dell’Arte” e mais geralmente no da literatura dramática vêneta, desenvolvendo-se a pesquisa de algumas obras de Goldoni, relacionadas com a poética do teatro “a braccia” (“Le Massere”, “La Finta Ammalata”, e uma antologia sôbre o caráter do Arlequim tirada de tôda uma série de textos goldonianos, de Gozzi (L’Augellin Belverde”, “I Pitocchi Fortunati”), de documentos raros da “Commedia dell’Arte” do renascimento, até redescobrir na literatura da Roma arcaica, as fontes do personagem-tipo. Igualmente interessantes e construtivas foram as experiências no campo da literatura dramática vêneta com a “Piovana” de Ruzante, a já citada “Veneziana” e a recente comédia de Andrea Calmo “Las

Spagnuolas”, pela primeira vez encenada após quatro séculos de desconhecimento.

Não se negligenciou o estudo de textos pertencentes às mais diversas poéticas, realizado com o objetivo preciso de nêles pesquisar os valores formais correspondentes às exigências de renovação do teatro hodierno; enfrentaram-se ensaios com resultados absolutamente negativos no teatro verístico (“A Moral da Senhora Dulska”, de Zapolska, “A Moeda Falsa” de Gorki, “Não se brinca com o amor”, de Musset) enquanto se descobriam elementos bem mais válidos no teatro expressionista alemão (“Do meio-dia à meia-noite”, de G. Kaiser, “Tambôres na Noite”, de Brecht). Particularmente interessantes foram também as realizações de “Laudes Evangeliorum” derivada de textos anônimos perusinos do século XIV, e um texto de V. V. Maiakowski.

Na base das experiências no campo “Commedia dell’Arte” e do teatro das mais diversas correntes, o “Teatro di Cá Foscari” sente a exigência de criar em tórno do próprio movimento cênico um movimento literário-teatral que, orientado para os mesmos fins possa fornecer material idôneo ao nascimento de uma verdadeira corrente nova no teatro italiano. Vem assim apresentando um repertório de novidades italianas absolutas, inspiradas nos mais notáveis movimentos estéticos de um prêmio reservado aos atos únicos de estudantes universitários. Realizam-se, além disso, outras comédias fora de concurso, sempre de autores italianos, entre os quais lembramos “Tragédia e Côro para Dez Clowns” de A. Perrini, e “La Carcassa”, de L. Ferrante. Com a concessão de uma sede estável ao Teatro, concretiza-se uma das mais importantes atividades do “Teatro de Cá Foscari” e talvez a sua função mais útil ao teatro italiano: as excursões ao exterior. A companhia realizou até hoje vinte e seis excursões ao estrangeiro, compreendendo todos os países da Europa ocidental, da Turquia à Espanha, da Finlândia à Suíça, da Grécia à Bélgica, Alemanha, Noruega, Suécia, Dinamarca e Iugoslávia. Em 1958, o “Teatro di Cá Foscari” obtém o prêmio de melhor espetáculo da “Expo’58” de Bruxelas; em 1960, é escolhido para representar o teatro italiano na “Saison de 1960 du Théâtre des Nations” de Paris, ocasião em que se concede a Giovanni Poli, diretor e encenador estável da Companhia, o prêmio de melhor direção da temporada parisiense com “La Commedia degli Zanni”.

Foram as seguintes as peças representadas pelo “Teatro di Cá Foscari”, no Teatro Municipal de São Paulo: “La Commedia degli Zanni”, dois tempos tirados de documentos da “Commedia dell’Arte” por Giovanni Poli; “L’Augellin Belverde”, fábula filosófica de Carlo Gozzi; “Laudes Evangeliorum”, representação sacra, em dois tempos, tirada de textos anônimos perusinos do século XIV, aos cuidados de Giovanni Poli; “Tragedia e Coro per Dieci Clowns”, de Alberto Perrini; e “Le Massere”, comédia de Carlo Goldoni.

La Commedia degli Zanni — “O material literário do espetáculo foi em grande parte tirado dos dois primeiros volumes de “La Commedia dell’Arte”, do estudioso e crítico teatral Vito Pandolfi. Esse material, com cortes, enxertos, acréscimos facilmente compostos sôbre a onda rítmica e o rimar do palavreado e com inserções frequentes de pantomimas — foi traduzido em imagens cênicas de uma sequência expressiva deveras surpreendente.

Não obstante a estrutura episódica da antologia, o espetáculo — e nisso concorda a crítica teatral mais autorizada de toda a Europa, onde a obra foi representada — apresenta-se uno e sem fratura ou solução de continuidade. Tivemos o cuidado de, na composição, recuperar no material que os volumes de Pandolfi nos ofereceram, os trechos ou mesmo apenas os simples versos que foram pacientemente recosidos para formar o espetáculo e o prólogo, capazes de delinear exatamente os traços psicológicos e estéticos peculiares às máscaras. Assim, pois, o conjunto resulta, mais que um mosaico, uma sucessão de acontecimentos fantásticos relativos a personagens sempre conseqüentes a si próprios, conteudística e esteticamente. Em suma, embora faltando um desenvolvimento lógico da matéria, existe todavia um tom-guia fundamental.

Esse espetáculo, que se pode considerar a conclusão de longos anos de trabalho, assume um seu valor cultural com relação à nossa polêmica com o teatro oitocentista ou verístico; o próprio comentário introdutório, lido à maneira de apresentação das máscaras, que surge ao público como que evocadas das trevas do tempo, introduzindo e arrastando nostálgicamente o espectador da nossa época de tons acinzentados para uma época de côr pura, pretende simbolizar a aspiração do homem contemporâneo a uma volta ao teatro puro, no qual, bem longe das formas lógicas e desbotadas do verismo, a expressão cênica acontecia exclusivamente e através da palavra, do gesto e da côr nos seus modos rítmicos absolutos, completamente abstraídos da realidade”.

L'Augellin Belverde — “De família nobre, Carlo Gozzi (1720-1806) foi o maior antagonista de Goldoni. Tenazmente agarrado às tradições e ferozmente avesso às novidades revolucionárias que já prenunciavam a derrocada de uma época e o advento de outra, foi o natural capitão da luta contra o “realismo” goldoniano. Gozzi opõe a Goldoni um teatro de fantasia compreendido como uma forma totalmente abstraída da realidade e como tal, necessariamente destinada a receber uma perfeição de expressões para além dos limites realísticos do teatro goldoniano. Os seus temas são fantásticos: fadas, monstros, seres sobrenaturais surgem continuamente nas suas obras, estritamente ligadas aos personagens da “Commedia dell’Arte” que êle chama à vida devolvendo por um momento ainda ao seu sabor original. Ambienta suas obras em terras longinhas, orientais, um oriente como o podiam conceber os venezianos setecentistas: rico, exuberante, cheio de esplendor e indescritíveis maravilhas. Com Gozzi, o mundo fantástico da “Commedia dell’Arte” volta por um instante à vida, uma vida embora efêmera, que os próprios acontecimentos históricos destruirão.

A nossa posição estética perante a poética goldoniana, faz-nos sentir a exigência de estudar mais profundamente o mundo da “Commedia dell’Arte”, exatamente através de uma obra do mais aceso adversário do grande autor veneziano; interessa-nos, além disso, estabelecer, isentos de preconceitos de ordem “verística”, os termos exatos do dualismo Gozzi-Goldoni e conhecer a herança de matéria, conteúdo e forma da tradição das máscaras conservada na obra de ambos.

Procuramos, em outras palavras, no nosso estudo da literatura dramática vêneta, os elementos que ligam a produção setecentista com o teatro de improvisação.

Em “D’Augellin Belverde”, aliviado o texto das áridas disposições versificadas da Filosofia das Luzes, descobrimos, num estilo abstrato, exatamente aquelas máscaras com os mesmos traços psicológicos a que Goldoni entrega grande parte dos seus personagens. Percebemos como Goldoni se insere na grande tradição vêneta e como é também poeta da “Commedia dell’Arte”. Todavia, o tom particular de Gozzi nos sugere uma realização porquanto fantasiosa, decididamente anti-verística: trajas de lenda, palácios e casas que se movem em cena, luzes de côres irreais, movimentos de bailado, interpretações intencionalmente musicais, danças, pantomimas e todos os expedientes convencionais do palco”.

Laudes Evangeliorum — “A origem da própria língua italiana, como forma de expressão literária, acha-se estritamente ligada à “Lauda Drammatica” de inspiração religiosa.

Sabe-se que os primeiros aspetos da literatura italiana são dialetais, ligados à Sicília, no que se refere à poesia profana e à Úmbria quanto às manifestações artísticas de caráter religioso. Nos séculos sucessivos ao ano mil, é na Úmbria que nasce o movimento espiritual e social no sentido de um redimensionamento da cristandade acima das intrigas temporais pelas quais a Igreja se deixava arrastar para defender o seu poder político. Num clima de acesa paixão mística — que verá nascer dois dentre os maiores representantes da poesia religiosa italiana, São Francisco de Assis e Jacopone da Todi — Raniero Fasani funda as companhias dos “disciplinados”, que vestidos de saco, se puseram a percorrer as regiões da Úmbria, flagelando-se até sangrar e pregando paz e penitência. É dêsses cantos “poenitentium” que quase inconscientemente nasce a “sacra rappresentazione”. Inspirando-se nas mais notáveis passagens do Evangelho, aos poucos se criam cenas dialogadas que adquirem cada vez mais um sabor teatral e um caráter de verdadeiro espetáculo. Parte-se para a representação, de um aparato cênico modestíssimo: um longo muro, sem construções, enquanto a ação se desenvolve nos “luoghi deputati”, tudo com extrema simplicidade e ingenuidade.

Lançada a semente, a “sacra rappresentazione” surgida como tema popular, vivida e criada pelo povo, com o nascer do humanismo não se perderá. Pelo contrário, muitos dentre os maiores homens de cultura italianos se exercitarão nesse gênero literário que continua a viver até o fim do renascimento. Com as “Laudes Evangeliorum”, o “Teatro di Cá Foscari” presume contribuir, pelo menos no plano teórico e intencionalmente artístico, para o esclarecimento do equívoco de um teatro que não se pode aguentar perante a preponderante concorrência das artes industrializadas. Pelo contrário, as “Laudes Evangeliorum” são o resultado lógico de um longo e árduo estudo realizado pelo “Teatro di Cá Foscari”, através de uma série gradual de experiências negativas e positivas, sempre consciente e constantemente orientadas para uma finalidade estética precisa”.

Tragedia e coro per dieci clowns — “Alberto Perrini iniciou sua atividade cênica, como autor e como diretor, em 1941, no Teatro Universitário de Roma, com o espetáculo “Entrare nel sogno”. Em 1946, em colaboração com Turi Vasile, escreveu “La suora degli emigranti”, apresentada em Roma, na Basílica de Massenzio com música original de Renzo Rossellini, o

corpo de baile do Teatro Real da Ópera, orquestra e cântico da Academia Nacional de Santa Cecília. Em 1950, conquistou o prêmio Stresa de radiodrama e teatro. Em 1950, junto com Ildebrando Pizzetti, o prêmio internacional Itália. Em 1951, ganhou o prêmio RAI. Em 1955, a sua versão cênica da novela de Palazzeschi, "Roma", foi encenada nos melhores teatros italianos. A farsa espiritual "Non si dorme a Kirkwall" foi apresentada com muito sucesso em vários países, sendo encenada mais de duas mil vezes em vinte e oito versões diferentes e publicada nos Estados Unidos entre os melhores atos únicos da temporada de 1956. Uma outra obra de Perrini foi publicada numa antologia alemã juntamente com outras obras dos mais conhecidos autores modernos europeus: Richard Hughes, Dylan Thomas, Samuel Beckett, Bertolt Brecht, Eugène Ionesco, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch. Outros trabalhos recentes de Perrini são "Puro-sangue", em colaboração com Georgio Nelson Page, encenado pela primeira vez no Teatro Bellini de Palermo, em 1958; "Come Ali hanno le scarpe", encenada no Teatro Estável de Turim, em 1960; e "Sola su questo mare", encenada na Espanha e na Polônia. Alberto Perrini, nascido em Roma, em 1919, é docente de arte dramática na Universidade Internacional de Ciências Sociais, jornalista e autor de vinte e cinco radiodramas transmitidos em toda a Europa".

Le Massere — "Carlo Goldoni nasce em Veneza, em 1707, de família burguesa. Foi um estudante indócil e dificilmente acompanhava os cursos. Foi empregado na chancelaria de Chioggia e depois em Feltre, e conseguiu finalmente diplomar-se. Em 1738, escreveu "Momolo Cortesan", comédia parte dialogada e parte ainda "de improvisação". O êxito junto ao público estimulou-o, e abandonando a profissão de advogado, dedicou-se completa e exclusivamente ao teatro. Escreveu para as mais famosas companhias da época e os mais célebres teatros da Veneza setecentista. Suas obras conquistaram o público e seu nome tornou-se cada vez mais conhecido. Em 1750, Carlo Gozzi desencadeia um ataque maciço contra a obra e o "método" goldonianos, e Goldoni reage com as suas dezesseis comédias num ano. Em 1752, passa para o Teatro de São Lucas, para o qual escreve as suas mais belas peças: "La Locandiera", "Il Campiello", "Gli Innamorati", etc. Em 1762, convidado pelo "Théâtre Italien", de Paris, dirige-se à França. Não voltará mais a Itália. Os acontecimentos da Revolução envolvem-no também, privando-o da pensão real, com a qual pudera sobreviver naqueles anos.

Muito se disse da sua obra, e sobretudo muito se escreveu sobre a sua "reforma". Considera-se que Goldoni tenha dado fim à "Commedia dell'Arte" com um propósito literário de reação. Somos, porém, preferivelmente levados a pensar que o seu teatro tenha saído da vontade de salvar um espetáculo popular, barbarizado pela vulgaridade irreverente dos "lazzi". Se com Goldoni, as máscaras desertam o palco, delas permanece o espírito inexaurível e a vivacidade. A comédia goldoniana, de fato, continua e fixa de forma poeticamente acabada, o mundo da arte de improvisação, dotado de inesgotável vivacidade, uma extraordinária riqueza e de achados rápidos e ágeis. Mais do que qualquer outra obra, "Le Massere", com a qual se inaugurou a nossa sede teatral em março de 1953, nos orienta para a descoberta de um Goldoni muito diferente daquele que a crítica e a interpretação cênica nos haviam feito conhecer.

No setor crítico-estético chegamos, através dêste estudo cênico, às intuições sôbre o ritmo goldoniano. A concepção da vida realiza-se no veneziano em ritmo; ritmo é para êle, a criação de uma linguagem, medida, ordem, seleção e narração de imagem. Todo o mundo de Goldoni, tal como êle o imagina, tão fantásticamente irreal, se transfunde em ritmo, que dêsse particular mundo se torna pura expressão e símbolo. Raramente, um poeta dramático traduziu com tal imediatismo e tão invejável estado de pureza espiritual o jôgo dos fantasmas em ritmo. E o ritmo assume uma autonomia expressiva. Cada personagem e cada situação se manifestam através da linguagem harmônica da construção rítmica, mantendo integros os seus valôres formais pròpriamente literários. As frases fluem musicalmente: com o tempo veloz, ágil e pontilhado das amorosas, alternam-se e se insinuam entre intervalos de breves suspensões, os metros amplos e ligados dos velhos, e contraponto dos jovens, o exato e compassado tempo dos nobres, e o festivo, exuberante, admiravelmente rico pela variedade da medida, côro das “Massere”.

Pareceu-nos mais útil que quaisquer outros comentários, transcrever aqui essas informações fornecidas pela própria companhia em seu catálogo de apresentação em São Paulo. Quanto à apreciação da mesma e dos espetáculos, dificilmente se vê grupo jovem tão homogêneo, treinado e consciente do seu trabalho técnico e artístico. Embora “La Commedia degli Zanni” tenha sido, por sua própria natureza e pelo brilho da direção e da interpretação, o espetáculo que mais agradasse, nada se poderia dizer que desabonasse os outros. Pena que, com exceção do último dia da temporada, em que se apresentou o espetáculo de Goldoni, o teatro não tenha sido lotado como o deveria, dada a alta qualidade dos espetáculos.

Quanto à peça de Perrini, estruturada na temática do anti-herói, que domina o sentimento dramático do mundo atual, cansa realmente, como cansam todos os outros textos do gênero, os quais já nos saturaram com sua repetição, por mais engenhosa que seja, da dolorosa problemática em que, queiramos ou não, estamos todos, mergulhados. Parece-nos que seria tempo de deixar tais assuntos para veículos mais adequados, como por exemplo, o ensaio sociológico, psicológico ou filosófico, saneando assim o teatro dêsse cientificismo, que, se justificável até um certo ponto, já está evidentemente esgotado. E urge uma renovação, uma revitalização não só das formas — que nesse setor já experimentamos demais — como também dos temas, de modo a reintegrar o teatro no mundo de grandeza e fantasia, que realmente lhe compete.

A visita da velha senhora — No Teatro Record, a Companhia de Cacilda Becker apresentou a comédia trágica em três atos, de Friedrich Dürrenmatt, “A visita da velha senhora”. A peça, embora engenhosa e bem construída, não satisfaz totalmente. Triunfante como um general romano com seu cortejo de panteras e reis vencidos a velha senhora chega, personificando a própria peste, que insidiosa e vertiginosamente avassala a cidade, em todos pondo a marca da putrefação. O poder corruptor do dinheiro e a moral de que num mundo pôdre só há justiça para quem pode comprá-la, são a linha condutora da peça. Infelizmente, a direção do espetáculo não conseguiu valorizá-la, e sobretudo, a falta de uma iluminação adequada fêz com que se anulassem as suas cenas mais importantes. Além disso, os vícios de dicção cristaliza-

dos nos atores consagrados como Cacilda e Sérgio Cardoso, cujo indiscutível talento se vê assim comprometido, e a insegurança e a inexperiência dos atores novos, alguns, absolutamente amadores — pílula que não sei até quando se deverá engolir no nosso, em geral, pretenso teatro profissional — foi outro ponto negativo da apresentação. Cacilda tem a presença exigida pela personagem, porém, para um teatro de proporções maiores como o Record, faltou-lhe a força necessária para interpretá-la mais convincentemente. Enfim, a peça que com uma direção mais segura e um elenco homogêneo poderia ter resultado num belo espetáculo, diluiu-se em vão e desequilibrado aparato. Belos figurinos de Jean Gilon. Música inadequada e falsamente moderna, pois o academismo de Simonetti não lhe pode dar maior autenticidade.

Nascida ontem — No Teatro Leopoldo Fróes, o Pequeno Teatro Popular apresenta sob o patrocínio da Comissão Estadual de Teatro, “Nascida Ontem”, de Carson Kanin. A peça, embora hábilmente engendrada, é uma sátira ingênua e simplista de um setor da plutocracia americana, aqui simbolizado pelo “rei do ferro velho”, que como todo tirano espertalhão, um dia sai logrado e por quem menos espera, no caso, pela corista ignorante e vulgar, por quem está apaixonado, e, cuja inteligência espera apenas ser despertada para fazê-la reagir à tirania do dinheiro. Vivida por Dorothy Leiner, cujo talento mereceria maior atenção dos nossos empresários, a figura de Billie Down consegue agradar e criar viva comunicação com a platéia. Líbero Ripoli, que noutros momentos nos pareceu um ator de recursos menores, aqui consegue, entretanto, um desempenho bastante convincente. Muito boa a sua direção do espetáculo. Ótimos os figurinos de Giselda e os cenários de Nelson Leiner e Geraldo de Barros.

Pequeno Teatro Popular — O Pequeno Teatro Popular foi fundado em 1955 por Emílio Fontana, com a finalidade de popularizar a arte cênica, levando um teatro de certo nível cultural às classes menos favorecidas e ao público de nossas cidades interioranas, que até então só conheciam o teatro de revista ou as comédias levadas nos pavilhões dos circos. A primeira temporada do grupo realizou-se em arena desmontável, estreando com duas peças medievais: “O Auto de Adão e Eva” e “O Chapéu de Fortunatus”. Tal foi o êxito alcançado pelo grupo, que, entusiasmado, começou a representar em qualquer lugar para onde pudesse atrair público: campos de futebol, escadarias e adros de igrejas, praças públicas, etc.

Apesar de subvencionado pelo govêrno do Estado, o grupo manteve-se com dificuldade, graças à dedicação de seu diretor e fundador, e de outros como Fausto Fuser, Maria do Carmo Bauer, Eduardo Waddington, Eugênia Waldman, Líbero Ripoli Filho e Alceu Nunes. Com o decorrer do tempo e um êxito sempre crescente de público, o Pequeno Teatro Popular conseguiu, através das peças “Médico à Fôrça”, de Molière, “Lilion” de Molnar, “A cantora careca” de Ionesco, “O poço da Vila” e “Bateu vento na cidade”, de autores nacionais, fazer com que o proletariado fôsse aos poucos se acostumando à palavra teatro. Porém, as crescentes dificuldades econômicas fizeram com que Emílio Fontana, não podendo mais aguentar as dívidas e as despesas das montagens, deixasse a direção do

teatro. Foi então que Líbero Ripoli Filho, que desde o início do grupo participara de seu elenco, resolveu não permitir que tantos anos de trabalho fossem de uma ora para outra por água abaixo, e através de um plano arriscado mas digno de elogios, decidiu profissionalizar o grupo para sua própria autonomia financeira, e, com o auxílio do governo, desta vez, em escala bem maior, organizou a Primeira Caravana do Teatro, encenando a Peça "O Doente Imaginário" de Molière. O êxito obtido foi enorme, e a indústria começou a dar o seu apêio à iniciativa, culminando com um espetáculo ao ar livre, levado numa fazenda da Rhodia, em Campinas, para dois mil trabalhadores rurais que a êle assistiram, de pé, e, no fim, com gritos e aplausos, exigiram que os atores repetissem todo o terceiro ato. Das fábricas, dos salões e colégios, e lugares, onde nunca se esperava ver uma companhia de teatro, a peça passou para o Teatro Leopoldo Fróes, onde foi assistida por mais de cinquenta mil pessoas, numa das mais extraordinárias campanhas realizadas por qualquer teatro. Com "Os Namorados", de Goldoni, o êxito foi praticamente o mesmo, e as indústrias continuaram a apoiar êsse trabalho comprando os espetáculos para seus funcionários. Hoje, com "Nascida ontem", de Carson Kanin, O Pequeno Teatro Popular ratifica tôda sua condição de inédito no Brasil, levando a milhares de trabalhadores o teatro, tendo até o momento em sua 25.^a representação, conseguido já ter sido visto por mais de dez mil pessoas.

O PROBLEMA “CINEMA E CRIANÇA” (A Propósito de um Simpósio)

HÉLIO FURTADO DO AMARAL

COMO preparação às Jornadas de Cineclubes, a serem realizadas em Pôrto Alegre, em 1933, a Federação Gaucha de Cineclubes, em colaboração com o Serviço de Cinema Educativo da Secretaria de Educação e Cultura do Rio Grande do Sul, organizou, em julho, um *Simpósio de Cinema e Criança*.

A respeito do assunto, deliberamos escrever algumas notas, já que funcionamos como Coordenador do referido Simpósio.

I — EXPOSITORES (RESUMO DE IDÉIAS):

A) *PONTO DE VISTA DE UM PAI* (Prof. Dr. Felipe M. Carrion): “A grande contribuição da televisão para a família: veio exercer uma forma de higienização contra a tirania de certos comerciantes de cinema”.

B) *PONTO DE VISTA DE UM COMISSÁRIO DE POLÍCIA* (E. W. Bergmann — “Correio do Povo”): “O problema da publicidade de certos filmes: títulos absurdos e incabíveis; a influência deletéria de certas fitas na juventude; atitude de imitação diante de obras como “Rififi” ou “Os Trapaceiros”.

C) *PONTO DE VISTA DE UM CENSOR* (Dr. Flávio Tavares, do Departamento de Fiscalização de Diversões Públicas): “O problema da censura está mal colocado no Brasil: inexistem normas ou critérios fixos; a legislação federal é ampla; os critérios são mais de ordem subjetiva do que objetiva. O ideal seria a regionalização da censura e não a sua federalização.

De um modo geral, 90% dos filmes que estreiam no Rio Grande do Sul são impróprios a crianças, pois são um apêlo à violência e ao sexo.

O Cinema não aumenta nem determina a própria delinquência, embora possa condicioná-la: de acôrdo com a Inglaterra.

A Censura tem um carater supletivo; deveria ela partir do próprio produtor”.

D) *PONTO DE VISTA DE UM CINECLUBISTA* (Antônio da Silva Filho, do Cine-Clube “Pro Deo”): “Tôda criança gosta de cinema: um inquérito levado a efeito com 80 crianças indicou que 7 delas são indiferentes ou não gostam da arte cinematográfica. O

ideal seria que cada cineclube tivesse um Departamento de Filmes infantís, especializado e orientado por educadores".

E) *PONTO DE VISTA DE UMA EDUCADORA* (Prof.^a Antonieta Barone, Técnica de Educação da Secretaria de Educação e Cultura de Rio Grande do Sul): "Há três aspetos a considerar:

1) uso do cinema como um recurso didático; 2) o cinema como contribuição para a educação estética; e 3) o cinema como recreação.

Como recurso didático, deve o Cinema obedecer a uma dosagem, a uma proporcionalidade em relação a outros meios; a educação estética como parte de uma educação integral; e como recreação, o Cinema deve obedecer a certas regras: dosagem, adequação, alternância e variedade.

Se o Cinema não cria situações de anormalidade, desencadeia situações latentes nas crianças".

F) *PONTO DE VISTA DE UMA PSICÓLOGA* (Prof.^a Suely Aveline, do Centro de Pesquisas e Orientação Educacionais e da Universidade Católica do Rio Grande do Sul): "É difícil definir a influência do Cinema em termos de universalidade; integra-se em um conjunto de forças.

A influência do Cinema está condicionada a uma fase evolutiva, a uma assiduidade, a disposições subjetivas e ao filme em si. As pessoas normais sabem interpretar um filme, enquanto que as problemáticas não o interpretam mas qualificam".

II — RESOLUÇÕES:

Várias foram as resoluções e sugestões, algumas delas já previstas e focalizadas em outras reuniões.

Citamos algumas:

a) Necessidade de uma aproximação dos simposiastas do Juiz de Menores de Pôrto Alegre; b) facilidades alfandegárias para os filmes estrangeiros adaptados à infância ou à adolescência; solicitação ao Ministro da Educação e Cultura para que determine estudos a respeito ao G.E.I.C.I.N.E.; c) tentativas de integração parcializada do Cinema no currículo das Escolas de Nível Médio; d) promoção de um como *Simpósio de Cinema e Criança* na televisão, visando a despertar a consciência dos pais e das autoridades; e) ampla articulação de pais e mestres para a problemática Cinema e Criança.

III — ALGUNS FILMES:

A cooperação da Cinemateca Brasileira foi de grande valia: tornou possível a inclusão no Simpósio de alguns filmes que tendem a se adequar à infância ou aos primórdios da adolescência. Ei-los:

"*Dimanche de Gazouly*" de Sonika Bô (em colaboração com Starevitch, o especialista em animação de bonecos), "*Angottee*", "*Aventuras no mundo de hoje*" (*The World of little Ig*) e "*Como pintam as crianças*" (como recurso didático ou como estímulo para o dinamismo da criança).

IV — OBSERVAÇÕES CRÍTICAS:

O *Simpósio de CINEMA E CRIANÇA*, em que pesem suas limitações e o fato de haver sido realizado em época de férias, teve o condão de despertar *alguns* para a pesquisa fundamental; correspondeu à tomada de consciência da necessidade de:

a) realização de pesquisas como instrumentação e embasamento censório; b) disseminação de cineclubes infantis ao modo das experiências das Professôras Ilka Brunilde Laurito (da Cinemateca Brasileira) e Carmen Gomes (de Belo Horizonte) ou como as ilustrações do Cineclubes Rio Quarto (Argentina); e c) de importação de filmes estrangeiros adaptados à infância e à adolescência ou de produção de fitas especializadas.

Faltou naturalmente, ao *Simpósio*, uma nota de maior densidade técnica ou um sentido de penetração nos meios educacionais de Pôrto Alegre. A época de sua realização foi um empecilho à realização de pesquisas e de observações junto à infância.

Isso, contudo, não impediu o despertar de uma idéia fundamental: a necessidade de multiplicação de estudos e de pesquisas visando a conhecer, profundamente, a relação "CINEMA" E "CRIANÇA".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema "Cinema e Criança" deve ser, preliminarmente, enfocado a partir de uma autoridade judiciária. E isso vale, também, para o problema "Teatro e Criança" como para "Literatura e Criança" como para "Televisão e Criança".

Essa autoridade judiciária é o Juiz de Menores, a quem pertence, pela própria essência de suas funções, autorizar ou não o trabalho de menores em locais perigosos à moralidade (Cf. Consolidação das Leis do Trabalho — Art. 405) ou a fiscalização de ingresso de menores em espetáculos.

Não se preocupa tanto a autoridade judiciária em exercer censura; sua preocupação fundamental é adaptar o espetáculo à população infantil ou juvenil.

Infelizmente, a Censura Federal ou Estadual sempre absorveu tal função, pois sua atribuição fundamental passou a ser na linha da explicitação dos níveis de idade dos espetáculos, principalmente cinematográficos.

Se os certificados da Censura Federal são autênticos documentos enquanto autorização de exibição ou de exportação de fitas, seu poder de vedar ou de autorizar o ingresso de menores em espetáculos (no caso, filmes) é limitado. E enquanto documentos explicitadores dos níveis de idade valem como simples atestados ou declarações, não valem como definição.

Daí decorre a nova orientação dos Juizes de Menores: independentemente da federalização ou estadualização da censura, estão reivindicando para si, com sentido de soberania, a competência para a definição dos níveis de idade dos espetáculos (filmes, peças, programas).

Tal linha de pensamento já vem sendo seguida por diversos Juizes de Menores: de Belo Horizonte (Dr. Moacyr Pimenta Brant), de Salvador (Dr. Arivaldo de Andrade), de Recife (Dr. Agripini

Nóbrega), de Pôrto Alegre (Dr. Clóvis Pacheco de Assis), do Rio de Janeiro (Dr. Alberto Augusto Cavalcanti de Gusmão) e de São Paulo (Dr. Aldo de Assis Dias).

Essa tese está ligada, profundamente, à idéia de aproximar os Juizes de Menores de um complexo de especialistas e de estudiosos, de diferentes tendências e ideologias, recrutados entre Advogados, Assistentes Sociais, Educadores, Psicólogos, Psiquiatras, Sociólogos, Técnicos e Pais.

Todo êsse conjunto de especialistas, correspondendo ao que chamaríamos de representação da sociedade, ingressariam no Juizado de Menores como elementos voluntários: a finalidade dessa aproximação seria de atribuir a êles um alto sentido de embasamento censório e de correlação da problemática "Meios de Comunicação e Delinquência Juvenil".

Essa cooperação de alto gabarito teria o condão de garantir aos Juizes de Menores pronunciamentos ou decisões lastreadas de instrumentação e documentação técnica e científica.

Eis, em síntese, o primordial do problema "Cinema e Criança": o embasamento técnico e científico da atuação do Juiz de Menores em relação aos meios de comunicação. A partir daí é possível toda uma série de consequências:

a) *definição científica do nível de idade e da adequação dos espetáculos;* b) *correlação entre os diversos meios de comunicação;* c) *conhecimento da interferência desses meios de comunicação no menor, no menor de uma dada população.*

CRÔNICA MENSAL

GUIDO LOGGER

RÉNÉ CLAIR, o diretor francês de 63 anos, foi admitido entre os "imortels" da Academia Francêsa. Seu único título: filmes!

Fêz o discurso habitual de posse, dedicado ao seu predecessor, o escritor Gregh. Disse entre outras coisas: "Os progressos materiais que aperfeiçoaram o aparelho cinematográfico, não foram acompanhados pelos progressos espirituais". Mas não acontece isto com as demais invenções do gênio humano? Cinema, Rádio e Televisão não podem ficar reservadas a uma elite, como se deu com as formas artísticas tradicionais.

Assim se compreende a mediocridade usual (do Cinema). Antes é de admirar que dentro do campo cinematográfico apareceram algumas obras que marcaram época, que são inseparáveis da cultura contemporânea, algumas visões inesquecíveis.

Conversa na Holanda — No Centro de Contato cinematográfico:

— "Êsses nossos documentários sôbre diques estão "transbordando" (*enchendo*).

— Que é que você quer? recebem subvenção de Buidenyk (dyk é dique) Ministro de Educação, Artes e Ciências, são censurados por Bydendyk, analisados por Buytendyk, criticados por Oumendyk e Niemendyk. Estamos completamente cercados por diques".

A Curta-Metragem Francêsa — O catálogo de 1962 da produção francêsa de curta-metragens comporta mais de 300 títulos, representando a quase totalidade das fitas terminadas no curso do ano de 1961.

A categoria "Films récréatifs et de fantasia" constitui a maior parte. É um fato novo que parece indicar uma certa orientação da curta-metragem francêsa para o filme de ficção, fórmula, aliás, preconizada por aqueles que queriam ver a curta-metragem inserida mais estreitamente nas sessões de cinema, de tal maneira que os "complementos" possam constituir o equivalente daquilo que no teatro se chamava o "levantar do pano".

Quando alguns dos diretores francêses da nova geração (Alain Resnais, Georges Franju, Pierre Kast, Jean Rouch) estrearam com curta-metragens, a que se pode chamar "documentários", mas cujo alcance vai muito além, pelo estilo, não devemos esquecer que tôda a "nouvelle vague" fêz as suas primeiras armas nas curta-metragens de ficção, como tem notado a retrospectiva "der neuen Welle", realizada em Wiesbaden, no ano passado.

Por êsse duplo papel, precursor e recreativo, a curta-metragem "de enrêdo" merece, portanto, uma atenção especial, mais ainda porque essas realizações são de qualidade.

Alguns títulos de curta-metragens características:

"*La Rivière du Hibon*" — "*Rupture*" — "*Heureux anniversaire*" — "*Le gros et le Maigre*" — "*Gale*" — "*Le thé à la manthé*" — "*L'oiseau en papier journal*", etc.

Curta-metragens valiosas que existem nas Cinematecas de quase tôdas as embaixadas e consulados estrangeiros no Brasil nunca são aproveitadas nos Cinemas. Pena! Podia-se educar melhor o espectador.

Festival de Filmes de Televisão em Monte Carlo — Os filmes para televisão foram divididos em quatro categorias: drama, doutrina, reportagem e missão Chamou a atenção "*L'Impasse*", sôbre o impasse da obra missionária nos tempos atuais de nacionalismos exacerbados. "*Le vrai visage de Thérèse de Lisieux*", bom exemplo da maneira como se deve tratar a vida de um santo. "*Kirche in geteilter Stadt*" (A Igreja numa cidade dividida) trata da situação em que ficou a Igreja Católica em Berlim. O melhor, no entanto, foi "*Laudes Evangelii*", da Inglaterra, passado na "Associated Rediffusion". É um "auto-milagre" inspirado pelos mosaicos bizantinos e pelos quadros de Giotto.

É de autoria de Leonide Massine, que o levou ao palco numa igreja de Milão e depois no "Scala". Em treze quadros é apresentada a vida de Cristo por meio de balês e pantomimas, acompanhadas por composições musicais antigas. A diretora do filme, Joan Kemp Welch, que fêz a adaptação cinematográfica, realizou uma obra notável pelo maior e mais bem aparelhado estúdio de TV no mundo. O "Rediffusion's Studio 5".

Ainda o Congresso do OCIC — Quando sair o presente número, o Congresso do OCIC já se realizou. Voltaremos a escrever sôbre o mesmo mais extensamente.

Desde já, podemos apontar aqui a importância do assunto tratado: a produção cinematográfica.

Na situação em que estamos, há grande necessidade de criadores que considerem o Cinema como um instrumento de apostolado, de

difusão da mensagem evangélica, uma influência positiva sôbre os espíritos e a conduta dos homens. Os profissionais precisam dar a sua contribuição cristã no plano cultural, espiritual e profissional. Os católicos têm que preparar autores cristãos.

E veremos pela primeira vez, juntos, em Montreal, o "Office Catholique International du Cinéma" e a U.N.D.A., o órgão internacional católico da TV.

Será um Congresso realizado pela primeira vez no hemisfério norte (em Montreal, segunda capital francesa do mundo), entre duas culturas ocidentais, latina e anglo-saxônica.

E haverá uma exposição das "Publications Catholiques sur le Cinéma" e um concurso de roteiros de curta ou longa-metragem de inspiração cristã.

"*L'Année Dernière à Marieband*" — Fêz a sua curta carreira de 2 semanas no Rio de Janeiro. Louvor à Franco-Brasileira que ousou lançar êsse filme "maudit", no Rio, no circuito comercial. Reações as mais diversas!

Críticos divididos, espectadores boiando... Mas o bem do filme é que, ao contrário do ditado "todos gritam e ninguém tem razão", nesse caso todo o mundo tem razão. Os autores apresentaram apenas o invólucro da língua. É só enchê-la!

"*O Pagador de Promessas*" — Ganhou a "Palma de Ouro"! A velha Europa curvou-se novamente perante o Brasil? Vamos dizer com "O Globo" que o Brasil se elevou à altura da Europa?

Nenhuma das duas coisas. Veremos os seus concorrentes "Electra", de Cacoyamis, "A taste of honey", de Tony Richardson, "O Juízo Final" de Rossellini, etc., para dizer depois, se não foi o "exotismo" que levou o juri a premiar a obra de Anselmo Duarte.

Será que nêle se deu o estalo de Vieira? Não o acreditamos, a não ser que Cacoyamis não seja mais o Cacoyamis, e M. Antonioni, M. Antonioni, etc.

Aliás, nunca demos muita fé aos prêmios de Cannes e Veneza.

Muita politicagem, muita mistificação e quem jamais viu publicadas as razões pelas quais se premiou um filme? E os juris? — Homens de letras, de qualquer outra arte e um cineasta, talvez um crítico de cinema. — Sapateiro, não vá além de sua fôrma!

E Truffaut (lembra-se de Truffaut dos "Cahiers du Cinéma"?) investindo contra Cannes e Veneza, premiado no ano passado, e confortavelmente instalado no juri. "Nouveau riche" manda às favas os mestres.

Curso de Cinema em Cachoeiro do Itapemirim — Foi bastante concorrido o Curso de Iniciação ao Cinema, ministrado por Hélio Furtado do Amaral e por mim.

Fundou-se, na ocasião, o Cineclube "André Bazin", em homenagem ao grande crítico do cinema francês, sob a direção provisória de Pedro e José Herkenhofer e outros.

O "*Curso de Cinema*", editado pela Ação Católica (J.E.C.) já vai para a 3.^a edição. A segunda foi de 10.000 exemplares.

Mostra bem o grande interêsse que existe nos jovens para conhecerem melhor o Cinema, além do seu aspeto de divertimento.

Um Livro de História do Cinema — “DER WEG DES FILMES — DIE GESCHICHTE DER KINOMATOGRAPHIE UND IHRE VORLÄUFER” (Autor: Friedrich von Zglinicki — Rembrandt Verlag, Berlim — Preço: 40 R.M.) — Apesar da curta existência do Cinema, existe uma quantidade impressionante de literatura sobre a sua história. Há sempre, no entanto, certos detalhes e momentos decisivos, a respeito dos quais temos poucos conhecimentos. A geração que assistiu conscientemente o nascimento do Cinema e seus primórdios está morrendo e parece que agora se aviva o interesse dos historiadores pela obra dos pioneiros. Embora todos descrevam os mesmos acontecimentos, cada um aduz novos detalhes, fatos e circunstâncias.

O livro de Zlinick é uma obra colossal “gründlich deutsch”, com quase mil páginas, das quais 700 com texto e o resto com 900 gravuras. Muitas dessas gravuras são raridades de coleções particulares, muitas vezes desconhecidas até agora.

O centro de interesse do autor fixa-se na história do cinema alemão, uma deficiência (?) que se nota em quase todos os historiadores desse ou daquele país. E não preciso dizer que considera os irmãos Skladanowsky os inventores do Cinema.

Não existe na literatura especializada obra igual a esta. Nem Georges Sadoul chegou a reunir tanto material da época que êle também descreve na sua conhecida obra. É um livro cheio de aventuras como o próprio mundo do Cinema.

Até ontem não havia um livro...

Festival do Cinema Polonês — A CINEMATECA BRASILEIRA, após realizar mostras do Cinema Alemão, do Cinema Francês, do Cinema Italiano, do Cinema Indiano, do Cinema Soviético, passa agora para o Cinema Polonês.

Falando francamente, o Cinema Polonês é nosso desconhecido, pois, no país, foram exibidas pouquíssimas de suas fitas.

Trata-se de um Festival composto de 21 programas: será apresentado, além de em São Paulo, no Rio de Janeiro, em Pôrto Alegre, em Fortaleza e em Curitiba, “num grande movimento de descentralização da cultura cinematográfica”.

Serão exibidos filmes de diversos diretores, principalmente de Ford e Jakubowski; será valorizada, principalmente, a jovem geração (Wadja, Munk, Kawalerowicz, Has, Chmeliewski).

Esperemos o Festival. Assim poderemos avaliar a importância que representa o Cinema Polonês na Cultura Cinematográfica contemporânea e observaremos então até onde o “dirigismo” permite o florescimento de vocações autênticas de cineastas.

“Aruanda” em Novo Hamburgo e Pôrto Alegre — Aproveitando a nossa permanência em Pôrto Alegre, e graças à colaboração da Cinemateca Brasileira, deliberamos mostrar aos interessados o filme “ARUANDA”, de Linduarte Noronha.

A nossa impressão foi de que todos gostaram da fita: o estudo de Linduarte Noronha agrada de fato. E a nosso ver tem um valor: despertar o Cinema, no Brasil, para a busca sociológica.

E "*Ano Passado em Marienbad*" — Parece que tão cedo não veremos o último filme de Resnais, já visto, revisto e trevisto por Guido Logger.

É uma pena!

Para nós, seria uma forma de momento crítico: até onde Resnais se libertou do "literário"; até onde se hermetizou; até onde evoluiu na esquemática da memória.

Tivemos, porém, "A NOITE", de Antonioni: insatisfação e frustração... o universo feminino.

Há em "A NOITE" um pormenor: a colaboração de Ennio Flaiano, um dos roteiristas de Fellini.

L. J. LEBRET, **Manifesto por uma civilização solidária**, trad. de Frei Benevenuto de Santa Cruz, 2.^a ed., Livraria Duas Cidades. São Paulo, 1962, 95 páginas.

O tema de uma "nova civilização" retorna constantemente. Há decênios escreve-se, no Ocidente, que a civilização atual faliu, e que, dos restos, é preciso fazer nascer uma nova civilização. Ao termo civilização dificilmente se deixa de acrescentar um adjetivo importante: "humana", "mais humana". Desde os reformistas sociais do fim do século passado, acusa-se de desumana e falida a atual civilização ocidental.

Lebret volta constantemente a êsse tema, em tôdas as suas obras. Criticando ou indicando caminhos a seguir, Lebret especializou-se na técnica da planificação de uma nova civilização.

Mas o que é civilização? O que é civilização ocidental? Quais os seus princípios fundamentais? O que, qual dêstes princípios, faliu? São perguntas iniciais para as quais inútilmente alguém procurará resposta nas obras de Lebret. No "Manifesto por uma civilização solidária" falta exatamente o essencial: uma noção suficientemente clara do que é civilização. Por outro lado, inexistente em todo o Manifesto uma determinação dos elementos constitutivos seja de uma civilização em geral, seja da civilização ocidental em particular.

Lebret funda suas opiniões, afirmações e perspectivas em dados científicos. Assistem-lhe bons conhecimentos e boa técnica dos dados econômicos e sociais. Falta-lhe, porém, lamentavelmente, o conhecimento histórico. À falta de uma visão histórica, de uma filosofia da história — que confere tanta segurança à obra de Spengler e de Toynbee, por exemplo — deve-se a insegurança com que se apresenta o Manifesto de Lebret. Livro inseguro, apesar da afirmação final de estar em terra firme. Inseguro nas análises, inseguro nas previsões, inseguro nos projetos.

A segurança, manifestada sempre que o problema deve ser equacionado em termos econômicos, desaparece totalmente quando os problemas são de ordem filosófica. Como economista, Lebret vê o mundo como um dado econômico; como especialista em estatísticas, equaciona o problema humano em termos de estatística. Ora, o problema humano, o problema da convivência humana, não é, como nunca foi, um problema de economia ou de estatística. É um problema essencialmente espiritual. É exatamente na ordem do espírito que se verifica a desunião dos homens. Não bastará certamente uma ordem econômica perfeita para que essa união ou solidariedade se realize. A luta hoje não é, como julgam Lebret e muitos outros observadores, entre povos desenvolvidos e povos em via de desenvolvimento. A luta trava-se entre povos desenvolvidos e muito desenvolvidos. Os demais são conquistados para uma ou para outra área de luta.

O ideal da solidariedade ressurgiu em nossos dias e ninguém lhe conferiu forma mais admirável do que Teilhard de Chardin, que procurou construir uma verdadeira teoria biológica da ascensão universal dos povos, para uma humanidade cada vez mais unida e solidária. Na verdade, esta aspiração à solidariedade é um aspeto da busca tormentosa de segurança. Ninguém se sente seguro, em nossos dias, diante de uma guerra destruidora para a qual os homens parecem preparar-se febrilmente. O fato, porém, é este: nunca a

humanidade foi tão pouco solidária como em nosso século. Duas guerras mundiais, e um período de guerras contínuas, localizadas em diversos pontos, nas quais as grandes potências se experimentam e medem mutuamente.

Se o problema é o de uma "economia humana", problema, portanto, fundamentalmente de ordem técnica, é estranho que êle não se resolva. Longe de ser o campo do "encontro universal", torna-se dia a dia o lugar da separação e da luta. Porque? Porque nele está latente outro problema, que é o principal: o problema eterno do homem, que é o do espírito, das culturas, das raças, das religiões, das mundividências opostas, numa palavra. É por isso que o ideal, tão almejado no "Manifesto" de Lebret e sua Equipe, se apresenta no ar, sem o fundamento sólido de uma solução dos fundamentais problemas humanos.

Os autores do "Manifesto" têm uma obsessão: unir todos os homens, numa família única, na qual conservadas as particularidades de cada indivíduo e de cada povo, haja compreensão, colaboração, amor. Mas se o ideal é maravilhoso, não parece viável o caminho sugerido, por ser demasiadamente inseguro e impreciso e por não oferecer nenhuma garantia. Suponhamos realizado o ideal de uma economia humana — isto é, de um desenvolvimento de tôdas as áreas povoadas, de tal forma que todos os povos alcancem o estado "mais humano" possível. Ter-se-á com isto realizado uma ordem verdadeiramente humana? Ter-se-á garantido a paz e a harmonia entre todos os povos? Eis o que resta a provar. A história responde negativamente. Negativa continua a ser a resposta da experiência do nosso tempo. Será diferente no futuro?

No "Manifesto" há uma antipatia declarada contra o Ocidente, identificado, com demasiada facilidade, com os Estados Unidos, com o Liberalismo Capitalista, com a desmedida ganância de lucro, com a vontade de exploração dos demais povos. Fala-se em termos demasiadamente genéricos: "as aspirações materialistas do Ocidente" (p. 16); "o enriquecimento ocidental e a pauperização" (p. 51); supõe-se como fato certo e consumado a oposição entre o Terceiro Mundo e o Ocidente imperialista e colonizador (pp. 21,43 e segs.). O que é mais grave, no entanto, é o pressuposto marxista de que uma nova economia determinará a nova civilização. Por exemplo: "a economia humana deve encarar além dos problemas pròpriamente econômicos, o problema de uma nova civilização. Ela é, necessariamente, uma economia humanista" (p. 14). Comparem-se estas afirmações:

Deve-se "trabalhar para que o mundo, pela evolução dos seus modos de trabalho e de suas relações, se torne mais humano, através da satisfação, por etapas sucessivas, das verdadeiras necessidades de todos os povos, e no seio de cada povo, das diversas camadas da população" (Lebret, Manifesto p. 14).

"Na produção social da sua própria existência os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, quais são as relações de produção que respondem a um certo estágio do desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, que é a base real em que se ergue uma superestrutura jurídica e política, a que correspondem determinadas formas sociais de consciência" (**Karl Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie**, ed. Dietz, p. 13). "O mundo da produção da vida material condiciona o processo de existência social, política e espiritual no seu conjunto" (Ibid., p. 13).

A ser válida a afirmação do "Manifesto", será válido tanto o materialismo dialético, como o materialismo histórico. Todo o humanismo marxista (1)

(1) Cf. nosso artigo **O Humanismo Marxista**, in CONVIVIVM, Ano 1, n. 2, 1962, págs. 15-39.

é uma dedução da tese que supõe a cultura e a civilização dependentes das relações de propriedade e estas das relações de produção.

Para o "Manifesto", "os grandes conflitos atuais da humanidade implicam uma referência a doutrinas diferentes quanto ao poder sobre os bens" (p. 21). Nisso se resume a oposição capitalismo liberal — socialismo. Na verdade, se se trata de oposições radicais, não se deve esquecer que a oposição reflete um antagonismo maior, porquanto em torno da propriedade, seus limites, sua formação, delineiam-se concepções de vida opostas. Nem se compreende bem como uma ordem na qual a propriedade tenha dimensões sociais, não seja uma ordem econômico-capitalista. A oposição entre capitalismo, socialismo e comunismo não corresponde à verdade, porque enquanto o capitalismo hoje transformou-se num mero regime econômico, esvaziado de qualquer ideologia, o socialismo e o comunismo, que historicamente se identificam, encarnam uma filosofia e uma religião próprias e específicas.

Por isso, é de causar admiração a maneira como no "Manifesto" é apresentado o "socialismo". No fundo, quer-se fazer entender que o socialismo moderado nada tem de socialismo. Desde que o socialismo abandone o materialismo, o coletivismo, o espírito anti-religioso, desaparecerá a oposição entre o cristianismo e socialismo. Não há dúvida. Desde que o cristianismo abandone seus dogmas, e sua filosofia, deixará de existir a oposição entre ele e o marxismo! Infelizmente, o tradutor, em nota, identificou simplesmente o socialismo moderado do "Manifesto" com a "socialização" de que falam a carta pontifícia, assinada pelo Card. Tardini e enviada ao Presidente das Semanas Sociais da França e a encíclica "Mater et Magistra". A aproximação, no entanto, pode dar ocasião a erro na interpretação da encíclica e da carta pontifícia. O problema não é de termos e sim de coisas significadas. Os dois documentos apontam um fato social, não isento de graves ameaças para a dignidade do homem, e o "Manifesto" afirma que a socialização é o caminho fatal para o socialismo. "Levando-se em conta o fato de que a socialização dos modos de vida está em marcha fatal, o socialismo pode julgar-se triunfante à medida que se dilui em imprecisão; **na medida em que** ele se confunde com a aspiração a uma vida social mais satisfatória, transformou-se num rótulo aplicado ao esforço humano à busca de uma civilização do bem-estar!" (p. . .) Mas, este rótulo poderá chamar-se cristianismo, islamismo, capitalismo, feudalismo, comunismo, desde que . . .

Em todo o "Manifesto" abusa-se dos termos vagos e genéricos. O termo mais vago e genérico, no entanto, é o termo "amor" (cf. pags. 53-56). É caridade sobrenatural? É vago sentimento humanitário e filantrópico? O que é esse amor, essa "fôrça que poderá vir a ser determinante?" (pág. 53). O que sustenta esse amor, de que se alimenta? Qual seu objeto, quais seus motivos? O "amor à humanidade" (pág. 56) é algo muito vago e constituía o ideal da santidade positivista.

Há imperdoáveis ingenuidades. Por exemplo: "Menos mêdo e mais domínio de suas próprias doutrinas teriam levado Kruschchev e Mao Tse Tung a terminar a guerra fria e a transformar a O.N.U. num serviço de estudos e num centro de encontros e decisões capazes de realizar a difícil transição de um mundo dividido para um mundo unido, de um mundo de apetites para um mundo fraternal" (pág. 52). Lamenta-se o autor pelo fato de a maior nação do mundo — China Comunista — não ter sido ainda admitida na O.N.U., o que se constitui num grande empecilho à cooperação pacífica (pág. 52, nota 4). Mas, perguntamos, pode haver cooperação pacífica com uma potência militar e agressiva? Há, além disso, oposições fáceis e superficiais. Por exemplo: "a miséria material dos pobres e a miséria espiritual dos ricos; a miséria dos subdesenvolvidos e a miséria dos povos que apodrecem nos excessos de facilidades" (p. 57). Tais oposições, toleráveis em sermões dominicais, não ficam bem em livros sérios e científicos.

Se a grande tarefa do nosso tempo é transformar os regimes econômicos, modificar os regimes políticos, instaurar uma nova civilização (cf. pág. 85), é preciso saber com antecedência, e detalhadamente, quais os novos regimes econômico e político e qual a nova civilização que importa realizar. A perfeição moral e religiosa dos homens não é prerrogativa de uma civilização, muito menos de um regime político ou econômico.

Procurando definir os conceitos, Le Bret afirma que a nova civilização será "uma civilização da ascensão humana universal" (pág. 86), "uma civilização do outro" (pág. 87), da "economia humana" (pág. 87) e do "valor" (pág. 88). Teremos assim uma "civilização do desenvolvimento integral harmonizado" (pág. 89). São palavras ainda muito vagas. Essas exigências não importam um regime econômico ou político determinado, nem exigem uma nova forma de civilização.

Fica-se, por isso, ao termo do livro, sem saber exatamente em que consiste a "civilização solidária", como deva ser a nova civilização e quais os regimes econômico e político, exigidos por essa nova forma de civilização.

D. CRIPPA

VICTOR PERLO — **El Imperialismo Norte-Americano**. Editorial Platina, Buenos Aires, 1961. 335 páginas

○ livro foi publicado há mais de dez anos em inglês. Aparece agora, acrescido de novos fatos, em tradução para a língua espanhola. Continua, no entanto, idêntico a si mesmo, e dez anos de reflexão não foram suficientes para mostrar ao autor os erros profundos cometidos na interpretação dos fatos. Desde o título à última palavra é um livro falso, injurioso, escrito com a acintosa má-fé de deturpar os fatos e falsificar os dados dos acontecimentos. Livro de propaganda e luta ideológica, não de ciência. O autor ignora a história, a política, a sociologia, a economia. Só conhece a necessidade de glorificar a Rússia e seus feitos em todos os domínios — bélico, social e científico.

O livro, para o próprio autor, é de grande importância, decisivo para a grande luta que se trava hoje no mundo. Queixa-se, de um lado, pelo fato de não ter surgido, durante todos estes anos, uma tradução em língua espanhola, enquanto traduções várias foram feitas em outras línguas, mas, por outro lado, alegra-se com o fato de a tradução espanhola ter surgido no momento exato, e, por todas as razões, o mais oportuno, da revolução socialista em Cuba e do seu triunfo. Libertando-se, com violência, das misérias que lhe foram impostas pelo capitalismo colonizador norte-americano e pelos "trusts" internacionais, Cuba teve a coragem de se declarar a primeira nação comunista da América. Exemplo digno de nota e de imitação!

É evidente que o autor, desejando fazer tão somente uma apologia do comunismo, não poderia lembrar-se da verdadeira realidade de Cuba. Esquece, apesar da proximidade dos fatos, os fuzilamentos sumários em massa dos adversários do regime; esquece a alimentação racionada e a fome; esquece os fracassos dos primeiros planos de coletivização; ignora a venda de prisioneiros, avaliados como rezes de matadouro. Cuba, é, apenas, um exemplo edificante, uma grande tentativa, que contribuirá eficazmente para o fortalecimento da tendência mundial para o comunismo soviético!

O Sr. Perlo repete em seu livro todos os velhos e surrados chavões — e por isso mesmo desmoralizados — de Lenine contra o Imperialismo, último etapa do capitalismo.

A história do capitalismo norte-americano e das relações do governo e das forças armadas norte-americanas com os banqueiros do Wall Street é traçada numa perspectiva trivial, do pior marxismo de rua. Todas as deformações são feitas com a aparência de verdade total.

Que a história não interessa de fato ao Sr. Perlo, aí estão as páginas que conseguiu escrever sobre a última guerra mundial. Acatando com fidelidade do pior discípulo as diretrizes do Kremlin, afirma ainda que a última guerra foi um ataque da Alemanha feroz e militarista à pacífica e desarmada União Soviética. Tecla demasiadamente batida pelos propagandistas de Moscou. Mas se a guerra começou com o ataque da Alemanha à Rússia, terminou com a vitória desta sobre aquela. Pareceria piada de mau gosto, se não se tratasse de uma voluntária distorção dos fatos. E o tratado entre Hitler e Stalin? E os desastres soviéticos? O que teria sido da Rússia se não a socorresse a formidável e decisiva intervenção dos capitalistas americanos? O que teria feito a Alemanha, se tivesse diante de si apenas a União Soviética? Os soldados alemães, sem a preocupação das fronteiras invadidas pelos aliados, teriam feito um passeio pelas cidades e campos de todas as Rússias. E os russos sabem muito bem isto.

Segundo o Sr. Perlo, no conflito mundial, a Rússia faz o papel de "homem bonzinho". Comportou-se como o bem intencionado e sempre enganado interlocutor, cujas aspirações são exclusivamente a paz, o conforto, o bem-estar e a felicidade de todos os povos do mundo. Poder-se-ia propor ao autor, e a todos os comunistas, uma interessante questão: e o esmagamento dos operários de Berlim, e de outros setores da Alemanha subjugada? E o vergonhoso massacre dos operários, estudantes, mulheres e crianças húngaras? A resposta, afinada com os interesses moscovitas, é muito simples. São, nada mais nada menos, representantes da reação e do capitalismo, manobrados pelo Departamento de Estado e financiados pelos banqueiros da Wall Street. No entanto, como se trata de reacionários e imperialistas impotentes, em luta com a própria fraqueza e com as contradições internas, não os socorreram suficientemente na hora da luta. Em contraposição, as gloriosas e pacíficas forças do Exército Vermelho defenderam as liberdades democráticas e populares na Alemanha Oriental e na Hungria!

Para o Sr. Perlo, uma das provas mais evidentes — a coisa é muito curiosa — dos desejos pacíficos e libertadores dos russos é que seus exércitos não invadiram e dominaram a Europa, quando esta se encontrava militarmente impotente ao fim da segunda guerra mundial. Mas, pergunta surpreendido qualquer conhecedor dos fatos, os exércitos aliados, em particular o poderoso exército norte-americano e canadense, que ocupava grande parte da Europa, não contavam para nada? Realmente, a única coisa a lamentar é a ingenuidade dos aliados de esperarem a chegada dos russos a Berlim.

Se isto não houvera acontecido, diversa seria hoje a situação na Europa. O argumento pode ser, desta forma, invertido: os americanos deram prova suficiente de boa vontade e de desejos pacíficos ao fornecerem armamentos aos inermes soldados russos e ao se absterem, detentores exclusivos que eram da bomba atômica, de impor condições à Rússia ou mesmo de destruí-la, após o conflito com a Alemanha.

O livro tem, além disso, passagens curiosas. Na edição original afirma-se, por exemplo, que ficou provado no processo Rajk, que Tito foi primeiramente agente dos alemães e depois dos imperialistas ocidentais; mas, como todos sabem, a posição da Iugoslávia mudou muito nestes dez anos; em consequência, no prefácio redigido para a edição espanhola, o autor declara serem falsas e fraudulentas as acusações contra Tito, devendo por isso ser eliminadas. Estamos acostumados a essa maneira de escrever história, corrigindo-a substancialmente de ano para ano. A coisa não deixa de ser

interessante. Os escritores soviéticos estão sempre de sôbre-aviso, porque a qualquer mudança da política, serão obrigados a rever nomes e datas, a condenar ou reabilitar personagens importantes. Isso acontece sempre com a Enciclopédia Soviética. É um verdadeiro interêsse pelas "fontes" da verdade! Em cada nova edição os verbetes referentes a personalidades políticas e militares, e às vêzes científicas, sofrem uma variante. São pessoas que caem em desagrado, são homens reabilitados; são processos fraudulentos hoje, quando ontem eram a expressão da verdade e da vontade do povo. Outro exemplo. Sukarno, da Indonésia, que, na edição original foi jogado à fogueira, condenado como agente dos interesses espúrios dos imperialistas, é agora reabilitado, e proclamado grande dirigente mundial da luta pela paz e libertação dos povos colonizados.

O livro se compraz em verificar o declínio do Imperialismo americano e do seu poder econômico. A vitória do comunismo mundial é inevitável porque, em caso de guerra, os americanos terão de lutar contra 90% da população mundial. Serão seus adversários todos os felizes habitantes do mundo socialista — (porque será que estes não perdem nenhuma oportunidade para fugir do paraíso socialista?) — e tôda a população do mundo capitalista. Terão como aliados apenas os chefes de govêrno — títeres da Wall Strett — e alguns militares reacionários.

Mas o autor não pode ocultar suas inquietações e seu temores, quanto ao futuro. A Europa surge como sombra inquietante em seu quadro. A Alemanha remilitarizada e unida aos adversários de ontem — americanos, ingleses, e agora franceses — com o Ruhr funcionando normalmente como poderoso arsenal de guerra, é uma constante preocupação para o defensor do comunismo, que mal se esconde nas entrelinhas.

Diz o autor que a Wehrmacht não chegou sequer a ser desfeita; mal terminou a guerra, a Wermacht de Hitler já se havia transformado em Wehrmacht de Truman.

O livro parece ter uma preocupação particular: convencer o leitor que a União Soviética quer apenas a paz dos povos, e entre os povos. Mas que paz? Depois de ter, no fim da última guerra, graças à ingenuidade americana, ampliado seu império colossal, não quer nada que possa perturbar sua consolidação. A paz da União Soviética é a guerra fria, mantida científica e militarmente durante todo o período posbélico, e que lhe permitiu alargar sempre mais as fronteiras do seu império. É em nome da paz que a União Soviética atemoriza o mundo com ameaças de destruição total e com bombas de 100 megatons; em nome dela promove toda a espécie de movimentos subversivos e prepara guerrilheiros em todo o mundo não dominado, preparando-se desta forma para o domínio total do planeta.

O Brasil, segundo o autor, está no bom caminho — e nisto tem razão. Alcançou os necessários instrumentos para destruir definitivamente o imperialismo colonizador "e por conseguinte se opõe, com mais audácia, a Washington, em tôdas as zonas da economia e da política". Além disso "o capitalismo de Estado, expresso em plantações industriais básicas de propriedade do govêrno, nos países subdesenvolvidos, como por exemplo no Brasil, adquire um conteúdo progressista". Segundo o autor, isto alivia a passagem para a estrutura comunista, quando, numa etapa posterior, esta for imposta.

Naturalmente, o autor não tem suficientes elementos para nos dizer, com clareza, se nessa etapa posterior do socialismo, o Brasil será um feudo da União Soviética ou da China Comunista; só os homens conscientes dos países latino-americanos sabem muito bem que, em troca da preservação da imensa área deserta da Libéria, a Rússia não terá dúvidas em permitir que a América Latina se transforme em campo propício da expansão demográfica chinesa, que significará naturalmente a expansão do seu domínio político.

Usando, e aliás, abusando largamente das estatísticas (que segundo os critérios, servem a todos os propósitos), o autor procura esclarecer, entre outras coisas edificantes, o significado do aumento dos orçamentos bélicos americanos. Mas em vão procurará alguém, neste livro, as estatísticas sobre os orçamentos militares soviéticos. Lá tudo é feito de graça, porque é o povo quem paga. A União Soviética é sempre pacífica. Não tem exércitos nem orçamentos militares, não exerce a espionagem em lugar algum, nem alimenta intuítos políticos de qualquer espécie. Na opinião do autor, a crescente e cada vez mais dominadora influência do Império Socialista russo não provém da sua ação direta, mas dos desejos e das lutas pela libertação da classe operária de todas as nações.

Por fim, o autor mostra as contradições da economia capitalista, a reaparição da economia alemã, em plena concorrência, com a inglesa e a americana. Esquece, porém, de dizer uma só palavra sobre a situação econômica real dos países do bloco comunista. Se no mundo capitalista surgem economias rivais, é porque nele reina a livre iniciativa, e não por outra razão qualquer. Se tal concorrência não existir é porque a livre iniciativa foi reduzida à única vontade do Estado onipotente. Seria certamente interessante saber se, dentro do império soviético, é possível surgir uma economia realmente rival da economia soviética. Mas esta dúvida vai além dos conhecimentos do autor do **"Imperialismo Norte-americano"**. Se tivesse condições para responder certamente não teria escrito o livro que escreveu.

D. CRIPPA

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, **Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval**, Aymá Editor, Barcelona, 1950.

PRODIGIOSA tem sido a atividade de Francisco Elías de Tejada como pesquisador das idéias políticas através da história. Seus vigorosos estudos interpretativos vêm-se sucedendo a breves intervalos, sem que a quantidade da produção em nada prejudique o valor de tais escritos, procedentes de uma inteligência penetrante que sabe revestir os seus conceitos com as louçanias de um garboso estilo, sem artificialismo, vivo e irrequieto, a lembrar desde logo, para quem conhece o autor, o acêrto daquele dito: o estilo é o homem.

Aí estão, entre suas mais recentes publicações, os vários volumes de **Napoles hispanico**, da Editora Montejurra — nome de tão grande significação nas gestas do tradicionalismo espanhol — por êle mesmo dirigida. Bem nos recordamos daquelas páginas admiráveis escritas sobre Farias Brito após sua viagem ao Brasil em 1949. E venho hoje indicar para os leitores de CONVIVIM uma das obras mais bem acabadas do atual professor de Filosofia do Direito na Universidade de Sevilha, antes catedrático de Salamanca.

Empolga-se Elías de Tejada e transmite ao leitor o seu arrebatamento sempre que entre os pensadores do passado hispânico encontra lições luminosas a valerem para os tempos pósteros, e demonstrativas de um elevado grau de maturidade política nem sempre alcançado por outros povos.

Com efeito, a Espanha tem sido terra de predilação das doutrinas sobre o poder, o Estado, a liberdade e o direito. No seu "século de ouro" floresceram os tratadistas de direito natural e assentaram-se definitivamente os fundamentos do direito internacional. Em época mais recente e próxima de nossos dias, o verbo de Donoso Cortés e mais tarde o de Vázquez de Mella, o bom senso de Balmes e a formação jurídica de Enrique Gil Robles na linha do mais genuíno pensamento católico tradicionalista, aí se acham para com-

provar o que afirmo. Noutros países dificilmente se encontrará quem nos faça compreender como êsses autores a crise política do Ocidente no seu sentido mais profundo.

Assim também a Idade Média espanhola é riquíssima em formulações teóricas de temas jurídico-políticos, correspondendo aliás a uma experiência interessantíssima e pouco conhecida no estrangeiro, pela qual os povos da península ibérica se antecipam às nações modernas no concernente à prática efetiva de um regime de liberdades pessoais contido no localismo dos **fueros** e na concepção da monarquia limitada e representativa.

"Êste é o livro que de há muito esperávamos de Elías de Tejada!" dizia-me em Madri o catalaníssimo Luis Ortiz Estrada, referindo-se a **Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval**. Obra de sistematização rigorosa, de reflexão madura e, como já disse, de perfeito acabamento.

Estudando de início a personalidade histórica daquela região espanhola e a evolução constitucional do Principado de Barcelona, mostra o autor como ao sistema feudal, com suas normas recolhidas nos **Usatges**, e à estrutura das classes sociais se sobrepôs, no decurso do século XIII, um aparato político representativo, transformando o regime na monarquia constitucional. Seu pleno equilíbrio, atingido no século XIV, é rompido no século XV com o predomínio da burguesia e as lutas entre a burguesia e a realeza em disputa da herança da nobreza decadente. "Modernidade que assombra e um sentido de respeito à liberdade humana que bem podemos anelar no século XX": assim se nos apresenta a organização constitucional da Catalúnia medieval em seu período áureo.

As doutrinas examinadas ao longo das 274 páginas dêste volume em grande parte refletem o ambiente catalão daquela época. Fato de verificação constante na história das idéias políticas. Haja vista a doutrina de Santo Tomás de Aquino, cujo regime ideal parece colocar diante de nós a monarquia francesa dos dias de São Luís; ou a obra de Maquiavel, produto típico da Itália renascentista.

É o que se dá com o "príncipe da literatura política de Catalúnia", o franciscano Francesc Eiximenis: "ao lê-lo, nos transportamos sem sentir para a vida movimentada e afanosa, libérrima e empreendedora, religiosa e turbulenta, da Catalúnia de 1400".

Por sua vez os historiadores, de entre os quais se destacam Ramón Muntaner e Bernat Boades, manifestam a alma popular e se inspiram naqueles sentimentos que já haviam sido os de D. Jaime I, o Conquistador: a afirmação do povo catalão com suas peculiaridades distintas e acentuadas no conjunto dos povos hispânicos; a liberdade cristã e uma forma de govêrno ordenada a assegurá-la; e finalmente a crença na Providência regendo os acontecimentos históricos, numa visão da História mostrando-nos a expansão imperial transfigurada em empreza missionária. Ou seja: Fé, Império e Liberdade.

A idéia de missão, e a transformação da Cruzada em missão evangelizadora, não nos podem fazer esquecer êstes dois grandes nomes da história eclesiástica e civil da Catalúnia: São Raimundo de Penaforte, o canonista insigne, e São Raimundo de Lulo, êsse extraordinário "Ramón lo foll" da ilha de Maiorca, poeta, místico, cavaleiro andante e missionário, "a figura mais atraente do seu século". E talvez o capítulo sôbre Lhall seja o mais atraente dos capítulos dêste livro fascinante.

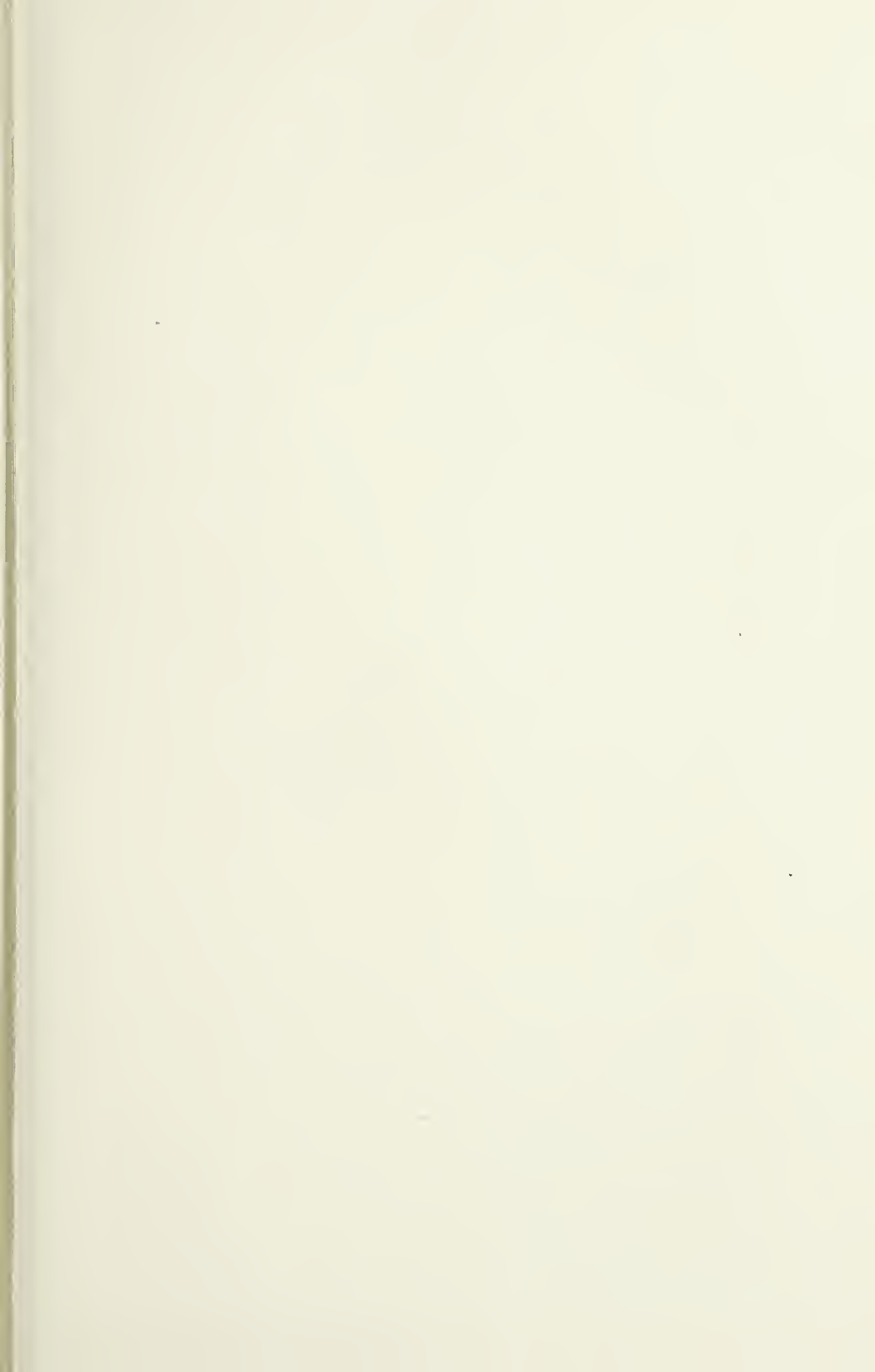
Muitos outros pensadores são passados em revista: Arnau de Vilanova, Pere d'Aragó, Guiu Terré, Nicolau Eimerich, São Vicente Ferrer, Gualbes, o Cardeal Gerundense e Joan de Palomar, êstes dois últimos já nos fazendo entrar na problemática do pensamento político moderno.

Além dos moralistas doutrinadores, um longo capítulo é dedicado aos juristas, uns expondo o direito catalão do seu tempo, outros deixando-nos sugestões inspiradas nesse mesmo direito sôbre as limitações religiosas, éticas, políticas e jurídicas ao poder real, sem falar ainda dos que, vendo no Conde de Barcelona centro do Principado o mesmo que o Imperador no Império, isento de qualquer sujeição ao Imperador, se antecipam às concepções modernas da soberania. Entre os juristas, para o autor, Jaume de Callís é o mais profundo, "a maior figura do direito catalão medieval", Tomas Mieres o mais completo, Belluga o mais ousado e Marquilles, o mais tipicamente catalão, além de ser também o mais afamado.

A cultura da Catalúnia é uma das mais ricas da Idade Média. Sua tradição política é uma tradição de liberdade. Seu regime é de uma autêntica representação popular perante uma realeza limitada internamente e de ambições imperiais no âmbito externo. Regime que, no momento de maior esplendor, atingiu um equilíbrio harmônico entre as classes e a realeza, de que nos dá bem uma idéia aquela feliz expressão do rei Pedro III de Catalúnia e IV de Aragão, o erudito Pedro, o Cerimonioso, dirigida a sua espôsa, a rainha Leonor: *Reina, reina, el nostre poble és franc. . . ells tenen a nós com a senyor, e nós a ells com a bons vassails e companyons.*

Tudo isto é o que Francisco Elías de Tejada, de forma sugestiva e com o brilho que lhe é habitual, vem recordar ao leitor do século XX, o século em que os povos parecem ter perdido para sempre o sentido do equilíbrio político e da harmonização entre autoridade e liberdade.

JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA



2716CH
01-22-08 32180

PR

300
XL

Composto e impresso nas
ESCOLAS PROFISSIONAIS SALESIANAS
Rua Dom Bosco, 441 — Fone: 33-5459
SÃO PAULO
1962

FOR USE IN LIBRARY ONLY

FOR USE IN LIBRARY ONLY

